ISLAM NUSANTARA

Relasi Agama-Budaya dan Tendensi Kuasa Ulama

Achmad Syahid

ISLAM NUSANTARA

Relasi Agama-Budaya
dan Tendensi Kuasa Ulama

Relasi Agama-Budaya
dan Tendensi Kuasa Ulama

Achmad Syahid

RAJAWALI PERS
Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada
DEPOK

PROLOG

Muktamar NU ke-33 di Jombang, Jawa Timur, pada 1-5 Juli 2015 adalah kulminasi. Pada muktamar itu NU mengusung Islam Nusantara sebagai tema utama sekaligus mempertegas penilaian dan praktik keagamaannya. Buku yang ada di tangan pembaca ini mengungkap bagaimana pandangan keagamaan NU terhadap Islam dan praktik amaliah keagamaan tipikal orang NU yang disebut Islam Nusantara. Bagi UN, mengusung Islam Nusantara bukan tanpa resiki. Pilihan itu segera memicu perdebatan publik; akademis nasional, dan emosional. Pada buku ini akan disajikan berbagai pandangan tentang Islam Nusantara yang bersifat menyetujui dengan dukungan, menerima dengan kritis, dan menolaknya dengan sikap kritis yang dilengkapi dengan alternatif pandangan lain. Karya Islam Nusantara banyak ditulis, terutama oleh elit NU yang duduk di syuriah dan tanfidziyah NU, juga oleh akademisi, birokrat, dan politisi NU, namun ia tidak lagi bisa dikategorikan *genre* nasihat pada raja atau penguasa (*nasihat al-muluk*) tentang bagaimana syarat dan tata cara menciptakan perintahan dengan ideal. Karya itu dapat disebut menciptakan tapal batas NU dalam wujud pemikiran dan praktik keagamaan, sekaligus menciptakan gambaran tentang Islam yang cocok dan *suitable* dengan Indonesia yang multikultur. Hipotesis yang dapat dibangun, sekalipun bukan genre *nasihat al-muluk*, Islam Nusantara sebagai karya yang memiliki tendensi kuasa di dalamnya.

NU adalah organisasi Islam berpaham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah al-nahdliyah* sebagai cara berpikir (*manhaj*). Kata *al-nahdliyah* disebut sebagai pembeda dari organisasi Islam berpaham aswaja selain NU di Indonesia. Buku ini dihasilkan dari metode gabungan (*mix methol*), di mana penelitian etnografis dilengkapi dengan metode pengumpulan datanya dengan melakukan *content analysis* terhadap karya tulis dan berita berkenaan dengan Islam Nusantara dengan "PBNU *sponsor-based*"; melakukan *fieldtrip* pada kantong-kantong NU di Jakarta; Cirebon, Jawa Barat; Banyuwang-Jember, Surabaya-Jawa Timur; Mataram, NTB; Sumatera Utara; Pandeglang, Banten; dan Makassar, Sulawesi Selatan; dan Solo, Jawa Tengah. Melengkapi telaah dokumen, data etnografis data dikumpulkan dengan wawancara dan observasi terhadap praktik keagamaan orang NU yang menduduki jabatan struktural organisasi NU, kultural NU, akademisi-intelektual NU, kiai kampung, dan awam NU. Di dalam buku ini, konsep Islam Nusantara dipahami secara berbeda oleh mereka yang ada di struktur NU, akademisi NU, politisi NU, birokrat NU, kiai kampung dan mereka yang tergolong jamaah awam pada level kultural NU.

Dimensi komponen penting doxa-ortodoksi Islam, seperti iman, Islam dan ikhsan tetap dipegang tegung sebagai bagian dari identitas keagamaan mereka, bahkan dengan pranata yang kaya dan terlembagakan dengan baik, sementara bagaimana menyampaikan doxa-ortodoksi kepada masyarakat tergantung kemampuan pikir penerimanya (*bi qadri 'uqulih*) yang tercermin pada kemampuan nalar, yang terkait erat dengan dimensi demografis mereka, kapasitas kultural mereka, dan berbagai pandangan mainstream dari mereka. Islam Nusantara didukung oleh pranata yang lengkap, terutama pemikiran, baik struktural maupun sosio-kultural.

Dalam aras teologi atau pemikiran kalam, misalnya melahirkan forum yang dikenal dengan majelis bahsul masa'il dan lembaga semi otonom yang dikenal Lakpesdam NU. Dalam aras ibadah dan mu'amalah melahirkan berbagai pranata sosial seperti kelompok pengajian, rukun kematian yang menyelenggarakan yasinan, tahlilan, haul, dan lain-lain. Lahir paranata ekonomi seperti travel haji dan umrah, koperasi, badan amil zakat, dan lain-lain. Di samping tentu saja menjalankan lima rukun Islam, puasa Nabi Daud, ngebleng, mutih, dan berbagai tirakatan lain. Dalam aras pendidikan lahir pendidikan formal, seperti al-Maa'rif, PAUD (Pendidikan Anak Usia Dini), Madrasah Diniyah, Taman Pendidikan

Al-Qur'an (TPQ), Pesantren, Pendidikan Tinggi NU, - terbangun juga pendidikan nonformal seperti pengajian, dan lain-lain, dan pendidikan informal di dalam keluarga yang di mana keluarga NU memiliki preferensi, kesukaan - baik dalam bentuk kecenderungan, kegandrungan maupun favoritisme bahkan fanatisme - dalam mempraktikkan amaliah NU atau berafiliasi terhadap praktik ala NU lainnya. Di dalam aras tasawuf menjamur organisasi tarikat dan suluk di NU dengan tujuan *taqarrub* kepada Allah Swt., bahkan tradisi tirakat, baik untuk pembaharuan diri terus-menerus atau penyempurnaan diri (insan kamil)[1]. Sementara di dalam aras akhlaq melahirkan perilaku *tawajjuh* dan berbagai olah batin lainnya yang tujuannya adalah pemeliharaan atas niat, sikap dan perilaku lahir manusia[2].

Yasinan, tahlilan, haul, manaqiban, sholawatan, istighosah, wiridan, adalah pranata sosial yang tercipta sebagai bagian dari dakwah. Forum-forum itu melahirkan konformitas – yang di dalamnya terkandung unsur kekompakan, kesepakatan, ketataan, kohesivitas - *self concept*, *coping* karena di dalam forum-forum tersebut kerapkali muncul dialog segar, banyolan, ungkapan jenaka dan menggairahkan, dan tentu saja *self control*. Yang disebut terakhir ini adalah kemampuan untuk membimbing tingkah laku sendiri, kemampuan menekan atau merintangi impuls-impuls atau tingkah laku impulsif[3] – yang di dalamnya membuat kontrol diri pada perilaku, pikiran, dan pengambilan keputusan menjadi lebih baik. Forum itu melahirkan pula kontrol diri yang menurut Averill merupakan kemampuan seseorang dalam mengelola emosi untuk membuat keputusan dalam mengekspresikan perasaan-perasaan atau tindakan dalam lingkungan sosial[4]. Pengendalian diri ini, atau dapat juga disebut dengan penyesuaian diri, menurut Harlock[5] muncul karena bervariasinya dan keragaman dalam mengelola emosi, cara mengatasi

---

[1]Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002).

[2]Ummu Salamah, *Sosialisme Tarekat: Menapaki Tradisi dan Amaliah Spiritual Sufisme* (Bandung: Humaniora, 2004).

[3]J. P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006).

[4]J. R. Averill, "Personal control over oversive stimuli and its relationship to stress", *Psychological Bulletin*, University Massachussets, Vol. 80, No. 4, (1973), hlm. 286-303.

[5]Elizabeth B. Harlock, *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan* (Jakarta: Erlangga, 1996).

masalah, tinggi rendahnya motivasi, dan kemampuan mengelola dan mengembangkan potensi seseorang tersebut.

Melalui forum-forum tersebut juga orang awam sekalipun di NU akan terasah kecerdasan emosi mereka – mengenali emosi diri, mengelola emosi diri, memotivasi diri, mengenali emosi orang lain, membina hubungan dengan orang lain, dan lain-lain. Sebagai forum keagamaan, tentu saja jamaah tidak hanya akan meningkat literasi keagamaan mereka, tetapi juga membuat manusia hidup dalam harmoni – santun, adab tata krama, ramah, asyik, menyenangkan, mendamaikan, dan lain-lain. Lebih dari itu, karena telah menjadi bagian dari tradisi dan strategi dakwah, forum-forum itu mempromosikan sikap-sikap inklusi dan keragaman, mengeliminasi bahkan menolak bias dalam relasi sosial dengan memperkuat prososial, konformitas, rasa *mutual trust*, dan itu semua sebagai modal sosial yang baik. Lantaran dekat dengan kultur masyarakat, maka pemahaman dan pandangan keagamaan NU lebih mudah memahami budaya masyarakat lokal seperti *rokat tase'* atau petik laut, nyadran, larung sesaji, dan lain-lain., cukup menyebutnya sebagai bukan budaya Islam.

Tidak dapat disalahkan jika ada sebagian kalangan yang berpandangan bahwa Islam Nusantara merupakan tabir yang di dalamnya terkandung maksud yang tidak semata-mata menampilkan wajah keagamaan ala NU, tetapi justru sarat dengan artikulasi politik, mengorganisir ulama dan praktik keagamaan mereka sehingga bernuansa tendensi-tendensi kuasa, dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia, memanfaatkan alam demokrasi, cenderung melakukan dominasi sosial, orientasi sosial yang ujung-ujungnya menuju kuasa, maka, buku ini barangkali dapat memberikan salah satu penjelasan. Untuk mendapatkan berbagai penjelasan dan jawaban yang lebih lengkap tentu saja barangkali harus dicari melalui membaca berbagai buku, artikel, hasil-hasil riset atau jalan lain, seperti berdialog terus-menerus dengan berbagai kalangan NU.

Butuh tiga tahun dimulai dari pengumpulan dokumen dan data etnografis sehingga kemudian menjadi buku sebagaimana ada di tangan pembaca. Masih banyak isu dan tema menarik harusnya dapat juga dibahas di dalam buku ini, namun biarlah berbagai isu dan tema itu dapat dituangkan dalam manuskrip lain. Atas berbagai hal baik di dalam buku ini, dengan terselesaikannya buku ini sudah merasa lebih dari cukup jika penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak. Pada Direktorat

Jenderal Pendidikan Islam, saya mengucapkan terima kasih pada Prof. Dr. Kamaruddin Amin, Prof. Dr. Dede Rosyada, Dr. Mastuki HS, Dr. Mamat Selamet Burhanuddin, dan M. Anis Masykur, M.Si. Di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, saya berterima kasih pada Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Prof. Dr. Azyumardi Azra, Prof. Dr. Bahtiar Effendy, Prof. Dr. Suwito, Prof. Dr. H. M. Suparta, Prof. Dr. Jamhari, Prof. Dr. Oman Fathurrahman, Dr. Saiful Umam, Dr. Jajang Jahroni, dan Dr. Syafiq Hasyim. Pada LP2M UIN Jakarta saya mengucapkan terima kasih pada Prof. Dr. M. Arsykal Salim dan kawan-kawan. Terima kasih juga pada Wahdi Sayudi, M.Si., Kepala Puslitpen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, di mana sebagian dana untuk kepentingan pengumpulan data pada 2016-2017 dan untuk penulisan buku ini berasal. Khusus di Fakultas Psikologi saya mengucapkan terima kasih pada Prof. Dr. Abdul Mujib, Dr. Ghozi, seluruh pimpinan, seluruh dosen dan karyawan yang tidak dapat saya sebut satu persatu. Di DPR RI, saya mengucapkan terima kasih kepada Dr. Hj. Nihayatul Wafirah atas kesediaannya diwawancarai dan menjadi salah satu narasumber bagi penulisan buku ini. Di UIN Imam Bonjol Padang ada dua sahabat baik saya, Prof. Dr. Duski Samad dan Dr. Zaim Rais, M.A., - nama terakhir ini berbaik budi menemani saya keliling Provinsi Sumatera Barat untuk wawancara dengan tokoh-tokoh Perti. Di Lombok, NTB, terdapat alumni psikologi UIN Jakarta, Syamsul Hadi, S.Psi., yang telah berbaik budi mendampingi saya sowan ke berbagai tokoh, akademisi dan tuan guru di kalangan Nahdlatul Wathan di Lombok untuk mendapatkan pandangannya. Di Banten, saya berterima kasih kepada Muhammad Zen, M.A. Sedangkan di IAIN Cirebon ada sahabat baik saya, Dr. Ahmad Busyaeri, dan Dr. Ilman Nafi'a. Terima kasih semuanya. Namun penting dicatat, sebagai sebuah buku, tentu saja ia dapat bersumber dari mana saja, namun segala kekurangan dan kesalahan pada buku ini merupakan tanggung jawab pribadi saya. Kritik dan masukan penting bagi saya, sebagaimana lazimnya ilmuwan lainnya yang terbuka.

Selain mereka semua, dan ini yang terpenting, saya mengucapkan terima kasih tak terhingga kepada istri, W. Asfi Syahid, dan anak-anak Ade Aurora Imani, S.Ked., dan Ikmal B. Wafira, atas suasana rumah yang menyenangkan dan menenangkan untuk berpikir, menulis dan berkarya.

Ciputat, November 2018

Achmad Syahid

DAFTAR ISI

BAB 1
PENDAHULUAN

Momentum

Organisasi Nahdlatul Ulama (NU) dikenal memiliki sikap yang lentur dan fleksibel jika bersentuhan dengan budaya dan politik, namun tegas jika berhubungan dengan nasib negara dan bangsa. Umari menyebut, kelenturan itu menjadi vital lantaran karena menerapkan prinsip-prinsip sunnah di dalam kehidupan masyarakat dan konteks bernegara di Indonesia.[1] Sebagaimana Rasul memperkenalkan Islam dan mempraktikkannya secara gradual dan sesuai dengan si penerimanya dalam konteks kulturnya. Dalam budaya dan apalagi politik, NU tidak mengenal kalimat menghalalkan cara untuk mencapai tujuan (*al-ghoyah tubirrir al-washilah*). Bagi NU politik sebagai alat, bukan tujuan. Oleh karena itu, kedekatan mereka terhadap politik di dalam tubuh NU bervariasi. Berbeda dengan tokoh-tokoh struktural NU, para kiai kultural NU di akar rumput lebih berkonsentrasi melakukan Islamisasi di seluruh pelosok tanah air sambil merajut harmoni di kalangan ummat. NU tidak sampai disebut Hadiz sebagai Islam politik dalam bukunya *Political Islam in post Authorian Indonesia*[2] yang kemudian memiliki wajah

---

[1]Akram Diya al-'Umari, *Masyarakat Madinah pada Masa Rasulullah* (Jakarta: Penerbit Media Da'wah, 1994), hlm. 21-50.

[2]Vedi R. Hadiz, "Political Islam in post Authorian Indonesia", Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, *Crise Working Paper* No. 74 (February 2010).

Islam populis dalam *Islamic populism in Indonesia and The Middle East,*[3] namun tindakan elit struktural NU tidak terhindarkan menjadi sangat politis dan patriotik sekaligus. Dalam urusan dengan nasib bangsa dan masa depan negara, elit NU berperan aktif seakan tidak ingin terisolasi dari kehidupan politik, juga tidak hendak menjadi marginal dalam kehidupan bangsa. Berdasarkan jumlah anggota NU yang sampai puluhan juta, kerap mengemuka artikulasi elit NU bahwa NU adalah pemimpin ummat Islam di Indonesia. Sebagaimana akan dibahas nanti, sikap politik dan patriotik elit NU telah terasah sepanjang sejarah, bahkan sebelum Indonesia merdeka. Kombinasi cair sikap politik dan patriotik NU ini barangkali menjadi tipikal NU, terutama – meminjam istilah Syafii Maarif – dalam upaya membingkai peradaban.[4]

Muktamar ke-33 NU di Jombang, Jawa Timur, 1-5 Juli 2015 mengusung Islam Nusantara sebagai tema utama dapat dibaca sebagai upaya membingkai peradaban itu. Islam Nusantara dijadikan *flagship* sebagai cara para kiai yang menjadi elit NU untuk turut aktif sebagai bagian dari komponen penentu dalam proses membangun negara-bangsa Indonesia dalam konteks modern demi tetap menjamin bahwa posisi ortodoksi bukan hanya mendapat tempat yang semestinya, namun juga memiliki peran yang sepatutnya. Peran sebagai penjaga ortodoksi ini tidak dadakan, tetapi merupakan sejarah panjang, terekam dalam berbagai macam literatur di nusantara, yang penuh variasi, transformasi, dan makna.[5]

Penjaga ortodoksi Islam ini bukan hanya NU, tetapi juga berbagai organisasi sosial keagamaan moderat lain seperti Muhammadiyah, Matlaul Anwar, Persatuan Ummat Islam, Sarekat Islam, Al-Irsyad, Nahdhatul Watan, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), Jam'iyyah Al-Washliyah, dan lain-lain. Organisasi sosial keagamaan di atas berdiri sebagai respons masalah-masalah kemasyarakatan, keummatan, dan kebangsaan. Pemikiran keagamaan para ulama yang berhimpun di dalam berbagai organisasi sosial keagamaan di atas yang dipercaya sebagai landasan bersama membangun bangsa yang plural, oleh agama, etnis,

---

[3]Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and The Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

[4]Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik: Upaya Membingkai Peradaban* (Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999).

[5]J. J. Ras and Stuart O. Robson, *Variation, Transformation and Meaning: Studies on Indonesian Literatures in Honour of A. Teeuw* (Leiden: KITLV Press, 1991).

budaya, bahasa, dan adat istiadat. Untuk memastikan perannya efektif dan koordinatif – menetes dengan sempurna dari pengurus pusat ke pimpinan daerah-daerah, juga aspirasi dari bawah ke atas, baik NU maupun organisasi sosial keagamaan lain memiliki struktur organisasi hingga ke desa-desa untuk membawa visi misinya. Dengan kemampuan mengelola organisasi sosial–keagamaan seperti ini, maka pemikiran dan praktik keagamaan dapat dikonsolidasi.

Indonesia merdeka pada 17 Agustus 1945, berbagai organisasi sosial keagamaan di atas memberi kesempatan dan dorongan kepada negara dan struktur pemerintahan untuk bekerja mewujudkan cita-citanya. Antara struktur birokrasi negara dengan struktur organisasi NU mengambil bentuk dan tipikal yang sama, dan berbagi peran dalam pembangunan bangsa. Jauh sebelum Indonesia merdeka, NU berperan menyediakan sumber daya manusia dan pemikiran bagi negara, sementara negara menikmati dukungan politik, kultural, dan pemikiran dari organisasi-organisasi tersebut. Lembaga kesehatan yang berbagi peran dengan rumah sakit pemerintah dan lembaga-lembaga pendidikan, dasar hingga perguruan tinggi, memberikan sumbangan yang luar biasa kepada bangsa, baik dari segi jumlahnya maupun dari segi mutunya. Kemerdekaan Indonesia merupakan buah dan hasil perjuangan NU dan organsiasi lain, dan pada saat Indonesia pasca-merdeka mulai membangun bangsa maka puluhan ribu sekolah/madrasah dan pesantren yang tersebar di berbagai wilayah nusantara menjadi modal yang luar biasa sebagai sumber pembangunan bangsa. NU ikut menanam pohon di taman dalam wadah keindonesiaan dan buah lebat yang muncul darinya tidak saja dinikmati oleh NU tetapi juga oleh seluruh bangsa Indonesia.

Dalam konteks NU, organisasi ini menanam dalam konteks kebangsaan, salah satu terutama, ketika itu para pemuda dari institusi pesantren yang tentu saja sangat dekat dengan para kiai membentuk lasykar yang dikenal dengan *Syubbanul Wathon* pada 1924. Perkumpulan ini dibentuk, tulis Anam:

> "…pada saat para pemuda dari daerah lain membentuk Jong Java, Jong Sumatra, Jong Ambon, Jong Celebes, Pemuda Betawi, dan sejenisnya yang bersifat kedaerahan, pemuda-pemuda pesantren yang berkumpul di Surabaya ini mendirikan perkumpulan muda yang berbeda dengan yang lain. Mereka menyebut diri *Syubbanul Wathon*, Pemuda Tanah Air. Kelak setelah NU berdiri organisasi para

pemuda pesantren ini berganti nama menjadi Ansor Nahdlatoel Oelama (ANO) dan menyatu dalam pasukan non regular Hizbullah di bawah komando para kiai berada di garda depan perjuangan merebut kembali kemerdekaan Republik Indonesia".[6]

Lebih lanjut Anam menulis:

"Mbah Hasyim langsung memanggil Kiai Wahab Chasbullah, Kiai Bisri Syamsuri dan para kiai lainnya lainnya untuk mengumpulkan para kiai se-Jawa dan Madura atau utusan cabang NU-nya untuk berkumpul di Surabaya, tepatnya di kantor PB Ansor Nahdlatoel Oelama (ANO) di Jl. Bubutan VI/2. Namun pada 21 Oktober para kiai baru dapat berkumpul semua. Mbah Hasyim meminta para kiai lainnya menunggu beberapa kiai terkemuka yang datang dari Jawa Barat seperti Kiai Abbas Buntet, Kiai Satori Arjawinangun, Kiai Amin Babagan Ciwaringin, dan Kiai Suja'i Indramayu. Waktu itu perjalanan ke Surabaya mengandalkan jasa kereta api yang masih sangat sederhana. Setelah semua kiai berkumpul, segera diadakan rapat darurat yang dipimpin oleh Kiai Wahab Chasbullah. Pada 23 Oktober Mbah Hasyim atas nama HB. (Pengurus Besar) organisasi NU mendeklarasikan sebuah seruan *jihad fi sabilillah* yang belakangan terkenal dengan istilah Resolusi Jihad".[7]

Resolusi Jihad yang digagas Kiai Hasyim Asy'ari bersama para ulama NU itu disebut El-Guyanie sebagai resolusi jihad paling syar'i.[8] Dilihat dari tokoh-tokoh pengusungnya, di mana berlangsung dan konteks sosial-sejarahnya, resolusi jihad atau *jihad fi sabilillah* itu merupakan artikulasi sekaligus implementasi pemikiran keagamaan dalam gerakan dalam konteks keindonesiaan. Kiprah K.H. Hasyim Asy'ari yang lebih monumental sesungguhnya adalah peranannya dalam kebangkitan Islam di Indonesia,[9] terutama – tulis Misrawi - dalam pemikirannya dalam mengedepankan sikap moderasi, peduli dengan masalah-masalah

---

[6]A Khoirul Anam, "Kilas Resolusi Jihad dan Peristiwa 10 November," http://www.nu.or.id/a. Untuk penjelasan yang lebih luas, lihat juga A. Khoirul Anam (ed.), *Kisah Ulama Berjuang dan Mengawal Bangsa: Untuk Membangun Tradisi Islam Nusantara* (Ciputat, Tangerang: Pustaka Compass, Juli 2015), 27-37.

[7]Anam, "Kilas Resolusi Jihad dan Peristiwa 10 November."

[8]Gugun El-Guyanie, *Resolusi Jihad Paling Syar'i* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010).

[9]Ridjaluddin FN, *Peranan KH Hasyim Asy'ari dalam Kebangkitan Islam di Indonesia* (Jakarta: Pusat Kajian Islam Fakultas Agama Islam, Uhamka Jakarta, tt.).

keummatan dan pandangan kebangsaan[10]. Apa yang dilakukan Kiai Hasyim Asy'ari segaris dengan para ulama yang oleh Anam dikategorikan sebagai perintis tradisi seperti Syeikh Yusuf al-Makassari, Syeikh Arsyad al-Banjari, Syeikh Ahmad Khatib Sambas, Syaikh Nawawi al-Bantani, dan Kiai Saleh Darat; sebagai pejuang melawan kolonial seperti – di samping peristiwa 10 Nopember 1945 di Surabaya, juga tokoh seperti Kiai Wahab Hasbullah, K.H. Anwar Musaddad, K.H. Abdul Halim Leumunding, dan lain-lain; sebagai penjaga Aswaja seperti K.H. A Muhaimin bin Abdul Aziz Lasem, Kiai Bisri Syansuri hingga K.H. Ishomuddin Hadzik; dan sebagai pengawal bangsa seperti K.H. Hasan Gipo, K.H. Wahid Hasyim, K.H. Abdullah Ubaid, dan lain-lain.[11]

Telah dikenal luas oleh publik nasional dan internasional, bahwa peranan Kiai Hasyim dan para ulama-kiai di atas bukan hanya melalui sosial budaya tetapi melakukan konsolidasi Islam Indonesia juga melalui organisasi keagamaan. Di samping melakukan konsolidasi melalui NU, Majelis A'la Indonesia (MAI), dan Masyumi, konsolidasi juga melalui pendirian lembaga pendidikan Islam dan pembinaan persatuan bangsa.[12] Didirikannya Pesantren Tebuireng Jombang, Jawa Timur adalah dalam konteks upaya peningkatan literasi agama Islam dan usaha penciptaan kader Islam dengan pemahaman agama yang tinggi dan cara pandang yang baik tentang Islam dalam konteks bangsa yang lebih luas.

Meski Feillard, dalam *NU vis a vis Negara* menulis bahwa NU pada era Gus Dur – sebutan K.H. Abdurrahman Wahid – pernah renggang dengan negara, sehingga ditulis Nakamura sebagai "krisis kepemimpinan NU dan pencarian indentitas,[13] dan untuk itu NU disebut kerap berada di dalam dilema, apalagi di tengah badai pragmatisme politik,[14] namun menurut Feillard, NU sesungguhnya sedang berada dalam proses pencarian isi,

---

[10]Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keummatan, dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, Januari 2010).

[11]Anam (ed.), *Kisah Ulama Berjuang dan Mengawal Bangsa*, 1-28.

[12]Ridjaluddin FN, *Peranan KH Hasyim Asy'ari Dalam Kebangkitan Islam di Indonesia*, 118-1157.

[13]Mitsuo Nakamura, "Krisis Kepemimpinan NU dan Pencarian Identitas: Dari Muktamar Semarang 1979 Hingga Muktamar Situbondo 1984", dalam Greg Barton dan Greg Fealy, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1997).

[14]Faisal Ismail, *Dilema NU di Tengah Badai Pragmatisme Politik* (Jakarta: Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Ummat Beragama, Puslitbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang dan Diklat Keagamaan, Kementerian Agama RI, 2004).

bentuk, dan makna.[15] Sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar, pola hubungan mesra–merenggang NU disebut Karim sebagai bagian metamorfosis NU dan proses politisasi Islam di Indonesia.[16] Dalam tulisan lain Feillard menyebut, "hubungan NU dan negara sejatinya dipenuhi dengan fleksibilitas, legitimasi dan pembaharuan".[17] Sepanjang sejarahnya, Martin menulis, dinamika NU diupayakan untuk terus membangun tradisi dalam menjalin relasi-relasi kuasa dan proses pencarian wacana baru.[18]

Melalui cara baca perspektif ini, Islam Nusantara merupakan konsolidasi cara pandang pemikiran arus tengah demi merawat kultur dan melindungi tanaman yang telah dirawat selama ini. Ini juga sekaligus mempertegas warna dan posisi corak Islam yang dianggap *compatible* dengan cara negara menjalin relasi dan interaksi dengan ummat Islam di NU. Fondasi bernegara seperti Pancasila, UUD 1945, NKRI, Bhineka Tunggal Ika, dan lain-lain dianggap merupakan penerjemahan Islam dalam konteks keindonesiaan, kemodernan, dalam nuansa *ahl al-sunnah wa al-jama'ah.*[19] Tokoh NU yang sangat gigih dan menonjol perannya dalam membela isu fondamen negara adalah K.H. Achmad Siddiq, bahkan merupakan ruh pemikirannya.[20] Oleh karena itu, Islam Indonesia adalah Islam yang berbeda dengan Islam Yaman, Islam Saudi Arabia, Islam Iran, Islam Irak, Islam Afghanistan Islam di Eropa, Islam di Malaysia, Islam di Brunei Darusalam, dalam konteks budaya, orientasi pemikiran, dan varian artikulasinya.

Abdullah memberi penjelasan menarik tentang hal ini. Islam datang ke Nusantara[21] di mana masyarakat Nusantara telah memiliki alas dalam

---

[15]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 2008).

[16]A Gaffar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia* (Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1995).

[17]Andree Feillard, "Nahdlatul Ulama dan Negara: Fleksibilitas, Legitimasi dan Pembaharuan", dalam Ellyasa K.H. Darwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, Januari 2010).

[18]Martin van Bruinessen, *NU Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

[19]Lihat, K.H. Hasyim Asy'ari, *Qann Asasi Nahdatul Ulama* (Kudus: Menara Kudus, 1973), meski tema ini masih memicu perdebatan dan reinterpretasi, misalnya, Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

[20]Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS, *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 1999).

[21]Lihat Bernard H. M. Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016).

kanvas kehidupannya, yaitu budaya berketuhanan yang selalu ada di dalam masyarakat primitif sekalipun, dan pengaruh India. Islam di Nusantara sejak era pertama Islam awal, sampai ke Nusantara tidak saja hadir langsung dari Timur Tengah dalam bentuk "murninya", tetapi ia sudah berinteraksi dengan budaya Arab sendiri, lalu kemudian berinteraksi dengan budaya non Arab lain seperti Persia, India, dan China. Kenyataan ini yang memperkaya pemikiran keagamaan di Nusantara – terutama aqidah, syari'ah dan tasawuf – dengan warna Islam yang dominan, lalu terbawa serta budaya Arab, Persia, India, dan China.[22]

Tentu saja, Islam Indonesia memiliki hubungan yang kuat dengan Islam Timur Tengah, terutama Arab Saudi dan Mesir. Dengan menempel pada berbagai jalur dan rute perdagangan, Islam Nusantara berhubungan dengan berbagai wilayah lain non Saudi Arabia dan Mesir, seperti Persia, India, dan belakangan Turki. Islam dalam konteks Nusantara adalah persentuhan antara Islam dari Arab Saudi, Mesir dan berbagai wilayah yang disebut di atas itu dengan beragam budaya dalam lingkup keindonesiaan sehingga relasi antara Islam sebagai doktrin agama dengan negara tidak menimbulkan kegaduhan, penghayatan kultural tidak mengalami keterasingan. Transmisi Islam ke dalam nusantara diklaim menganut pada prinsip-prinsip *tasamuh, tawazun, tawasuth,* dan *i'tidal*.[23] Adaptasi Islam sebagai agama dalam negara tidak memicu pergolakan dan pertentangan antar Islam di Nusantara tetapi juga dengan pemeluk agama lain. Islam Nusantara menjamin capaian intelektual atas Islam ortodoksi yang terakumulasi dan teresap secara kultural dalam institusi pendidikan Islam Nusantara: madrasah, pesantren dan perguruan tinggi memberikan kekenyalan pada ummat Islam dengan memegangi pada versi Islam ramah, kritis, selektif secara kolektif (*jama'i*) terutama dalam menghadapi krisis yang dibawa serta oleh teknologi informasi oleh dunia modern. Respons yang diharapkan muncul oleh ummat Islam Indonesia melalui payung Islam Nusantara tidaklah akan menampilkan Islam di Nusantara seperti corak Islam di Pakistan, Islam di India, Islam di Arab Saudi, meski doktrin ajaran sama dan sebangun dengan Islam di mana pun di dunia ini.

---

[22]Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Ummat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990).

[23]M Ishom Yusqi, *Islam Nusantara: Mengarusutamakan Konsep dan Gerakan Islam Nusantara* (Jakarta: STAINU Jakarta, 2015).

Merawat ortodoksi Islam Nusantara adalah berarti menunjukkan formula relasi, kohesi, interaksi, dan dialog antara Islam sebagai agama dengan ummat dalam kebudayaan dan kebangsaannya. Pola hubungan antara Islam Nusantara oleh NU demikian juga Islam Berkemajuan oleh Muhammadiyah dengan negara adalah pola yang harmonis komplementer. NU dan Muhammadiyah tidak akan mendorong struktur organisasinya merapat dan menempel pada negara, menjadi tiang penyangga, demikian juga tidak akan membiarkan kekuatan negara dan partai politik memasuki bilik-bilik utama dua organisasi Islam ini. Negara merawat dua organisasi Islam moderat ini, sementara kedua organisasi di atas juga membantu negara melalui kiprah dan perannya sebagai organisasi sosial pendidikan keagamaan. Relasi negara dengan organisasi sosial keagamaan NU dan Muhammadiyah berada pada hubungan dengan titik imbang tertentu yang saling jaga, sehingga antara negara dan organisasi sosial keagamaan tidak saling memakan peran dan fungsinya. Dalam hubungan dengan negara, NU cenderung lebih artikulatif, *decisive*, dan atraktif, sementara Muhammadiyah lebih sibuk menempati garis netral, mengedepankan kosmopolitanisme dan membangun negara dengan mengelola amal usahanya.[24]

Dalam menggerakkan roda pembangunan, negara tidak akan mengundang NU dan organisasi lain sebagai representasi Islam moderat namun kemudian menjadi bergesekan peran dengan negara. Yang terjadi justru, menurut Turmudi, kerap terjadi perselingkuhan antara NU dengan penguasa.[25] NU sebagai organisasi sosial Islam tidak bergerak menjadi radikal sebagaimana gerakan *Ikhwan al-Muslimin* di Mesir. Eksperimen penerapan Islam dalam sistem ekonomi, politik, dan sosial yang diakomodasi negara juga tidak seperti Pakistan. Baik Mesir dan Pakistan bukan merupakan contoh yang baik bagaimana menempatkan Islam atas negara oleh kekuatan sosial-politik di negara itu secara damai, demokratis, dan berkesinambungan.[26]

---

[24]Abdul Mukti, Fajar Riza Ulhaq, Azaki Khoirudin, Ahmad Fuad Fanani, *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Muktamar Teladan ke-47 Muhammadiyah di Makasar* (Makassar: Muhammadiyah University Press, 2015).

[25]Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

[26]Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Arahan, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993).

Dengan Islam Nusantara, dalam jangka panjang, negara di Indonesia tidak direpotkan dengan upaya mengatasi organisasi yang dalam menggerakkan dakwah Islam dengan cara-cara radikal, dari segi sikap ideologi maupun gerakan. Eksperimentasi menjadikan Indonesia sebagai negara demokrasi dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia selama 10 tahun terakhir membuat Islam di Indonesia melakukan transformasi besar-besaran dan sistematis dalam alam demokrasi dan membuat ummat Islam harus menyadari bahwa membangun bangsa harus bersama-sama dengan komponen agama lain. Berbeda dengan negara Muslim lain, dengan Islam Nusantara, bisa mendampingi Islam Indonesia dari kecenderungan taksonomi gerakan Islam yang oleh Ayubi dikategorikan sebagai reformisme atau modernisme Islam dan bisa menghindarkannya dari gerakan salafisme, fundamentalisme, neo-fundamentalisme, Islamisme dan Islam politik.[27] Taksonomi di atas penting diekspose, sebab dari tiga corak keislaman yang memengaruhi perkembangan sejarah politik Pakistan, bukan saja ternyata gagal dalam mewujudkan apa yang dicita-citakannya namun lebih dari itu menyisakan citra buruk bagi Islam dan sejarahnya di kemudian hari. *Pertama* adalah upaya melakukan apa yang disebut modernisme Islam oleh Ayub Khan (1958-1969). *Kedua*, mengembangkan apa yang disebut dengan sosialisme Islam oleh Zulfikar Ali Bhutto (1971-1977). Sedangkan *ketiga*, menggalakkan apa yang disebut dengan *Nizam al-Islam* (Islamisasi negara) oleh Zia ul-Haq (1977-1988). Penting digaris-bawahi, pada masa Zia ul-Haq, demokrasi Pakistan terpuruk karena tekanan kekuatan militer, partai politik dibekukan, kemudian mengontrol surat kabar agar tidak bergerak bertentangan dengan apa yang dianggapnya Islam.[28] Islam Nusantara berbeda dengan di Brunei dan Malaysia di mana mayoritas penduduk Muslim membuat Islam dijadikan madzhab resmi negara; tidak pula memilih konfrontasi dengan negara seperti di Philipina dan Thailand karena penduduk Muslim minoritas di kedua negara ini.

Pemikiran ulama dalam payung Islam Nusantara meski mengadopsi demokrasi namun dengan diskusi-diskusi kritis sehingga negara tidak akan terjebak pada neo-kolonialisme. Tanpa harus mendudukkan

---

[27]Nazih Ayubi, *The Political Islam: Religion and Politic in the Arab World* (London and New York: Routledge, 1991).

[28]Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern di India dan Pakistan* (Bandung: Penerbit Mizan,1995).

gerakan Islam transnasional seperti HTI sebagai organisasi terlarang, cukup dengan menyatakan secara terbuka tidak setuju dan tidak cocok dengan budaya nusantara, Islam Nusantara masih dengan leluasa mendorong Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin*. Bagaimana rahmat Islam itu dirasakan oleh manusia? Muhajir menyebut kemaslahatan (*maṣlaḥah*) semakna dengan kebaikan dan kemanfaatan. Islam tentu saja mendorong dan mendahulukan maslahat, karena itu, dimensi kebaikan dan kemanfaatan itu diikat dengan kuat yang bernaung di bawah lima prinsip pokok (*al-kulliyat al-khamsah*) ajaran Islam terpenting: *hifzh al-din, hifẓh al-'aql, hifẓh al-nafs, hifzh al-mal,* dan *hifzh al-'irḍ* bagi warga Negara Indonesia.[29]

Harus ditegaskan di sini, bahwa ulama dan atau kiai dalam konteks tulisan ini, bukan tipe ulama seperti Syaikh Ahmad Syurkati, seorang pembaharu dan pemurni Islam di Indonesia.[30] Dengan mengusung tema Islam Nusantara, seakan mengingatkan kembali ummat Islam Indonesia, akan berdirinya NU. Berdirinya NU, menurut Falaah, didorong oleh tiga latar belakang: sebagai aksi dan artikulasi kultural NU untuk bangsa. Akulturasi dipilih sebagai strategi untuk memperkenalkan Islam, kemudian dilanjutkan dengan melakukan Islamisasi dengan berpijak pada budaya yang berkembang di masyarakat; merupakan wadah aktivisme yang mencerminkan dinamika berpikir kaum muda dengan identitas sebagai ahli agama; dan – ini yang kontekstual, seperti sejarah berulang - sebagai usaha anak muda ulama NU untuk menunjukkan keprihatinan dengan berkembangnya artikulasi keagamaan internasional. Mengemuka dalam artikulasi pemikiran dan gerakan pada saat itu, gerakan Wahabi yang gencar berusaha menghilangkan apa yang mereka pandang sebagai khurafat di tanah suci.[31]

Kiai sebagai ulama memiliki kekuatan moral dan intelektual sebagai juru bicara Islam terhadap negara, yang karena posisi sosialnya, untuk segenap tumpah darah bangsa Indonesia, maka negara harus tidak beragama. Jika kiai sebagai kekuatan Islam, maka negara akan

---

[29]Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", *Kolom NU*, Rabu, 17/06/2015.

[30]Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, Mei 1999).

[31]M. Fajrul Falaah, "Jam'iyyah NU: Lampau, Kini, dan Datang", dalam Ellyasa KH. Darwis (ed.), *Gur Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

menerimanya sebagai bagian dari elemen masyarakat yang pandangan, pendirian, pemikiran, dan peran sertanya penting diperhatikan. Artikulasi para ulama dengan model ini bukan hal baru terkait dengan relasi ulama dengan penguasa. Geneologi pemikiran dalam karya-karya keislaman ulama Melayu Nusantara di masa lalu, yang menggambarkan hubungan kausal harmonis antara ulama sebagai elit Islam dengan raja sebagai pemimpin negara, laksana "dua permata dalam satu cincin" (*one diamond in one ring*).

Berbeda dengan eksperimen Mesir dan Pakistan, Islam Nusantara ini meminjam Effendy, merupakan pembaharuan teologis Islam dengan melakukan reinterpretasi Islam dengan pribumisasi yang digagas Gus Dur, Cak Nur, menjembatani jurang atau jarak politik antara Islam dengan negara, sekaligus melakukan transformasi sosial kegamaan demi membuat keragaman makna politik Islam.[32] Islam Nusantara merupakan transformasi lebih lanjut dari apa yang dipikirkan Gus Dur dengan beberapa penegasan yang maju dan distingtif. Yakni ada keberanian untuk mulai memikirkan mempublikasikan hasil pemikiran dan kajian Islam Nusantara untuk mewarnai dan sekaligus memberi sumbangan pada wajah dunia yang ramah dan damai.

Dalam jika dibaca dalam konteks teori dominan sosial (SDT: *Social Dominant Theory*), apakah NU dengan Islam Nusantara mentransformasikan NU sebagai kelompok dominan dengan membangun kultur ketidak-sepadanan secara struktural akan menghasilkan ketidaksetaraan dan akan mendorong ketidaksetaraan hidup di antara mereka dan di antara kelompok sosial? Dengan ketidaksetaraan yang terjaga ini akan memunculkan mekanisme psikologis yang memiliki orientasi dominan sosial (SDO: *Social Dominant Orientation*). Orientasi dominan sosial ini bergerak pada pandangan nilai yang menempatkan manusia pada posisi tidak setara dan dalam konteks struktur sosial tidak sederajat dalam pola relasi di antara kelompok sosial.[33] Pandangan nilai tersebut antara lain berupa penghargaan, penghormatan, pemberian gelar, dan lain-lain.

---

[32]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Democracy Project, 2011).

[33]Michael T Schmitt, Nyla R. Branscombe, and Diane M Kappen, "Attitude Toward Group-Based Inequality: Social Dominance or Social Identity", *British Journal of Social Psychology*, Vol 43, (2003), hlm. 161-162. Lihat juga Bernd Simon and Panelope Oakes, "Beyond Dependence: An Identity Approach to Social Power and Domination", *Human Relation,* Vol. 59 (1), (2003), hlm. 105-139.

Artikulator Islam Nusantara itu adalah para ulama dan kiai atau sebutan lain, yang dalam konteks ini merupakan gelar yang lahir dari penghargaan dan penghormatan dari masyarakat. Mereka sejak sebelum Indonesia merdeka diposisikan sebagai elit sosial dalam konteks "*group-based social hierarkies*",[34] dan karena itu baik langsung maupun tidak langsung menempati posisi sebagai kelas dominan dalam masyarakat.

Oleh karena itu, karena berlangsung lama, varian dan bentuk transmisi dan respons ulama-intelektual Muslim dan ummat terhadap Islam Nusantara yang terekam dalam karya-karya tulis para akademisi-intelektual pada masa kontemporer yang pada dirinya dapat dibaca merupakan salah satu bentuk artikulasi dan mencerminkan tendensi kuasa ulama dalam bingkai negara. Karena terekam di dalam karya tulis, sebaran dan diaspora pemikiran keagamaan ulama - termasuk akademisi Muslim - di era kontemporer yang menunjukkan artikulasi dan mencerminkan tendensi kuasa ulama dalam bingkai negara, sebagai kelompok sosial dominan yang memiliki orientasi dominan tertentu. Lantaran pemikiran yang memiliki ciri Islam Nusantara itu juga hidup dalam tradisi budaya, maka ia mengembang merajut harmoni di kalangan ummat bawah.

Substansi dan Isi

Islam itu satu, tidak berbeda-beda. Pada level konsep dasar, Islam tetap tidak dikurangi atau ditambah seperti dalam Islam Nusantara. Rukun Islam dan rukun Iman tidak berubah. Dimensi teologis tidak bergeser. Ortodoksi yang hendak dijaga dalam Islam Nusantara adalah pemikiran kalam (teologi) Asy'ariyah oleh Abu Hasan al-Asy'ari, fiqh Syafi'iyah oleh Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, dan tasawuf Abu Hamid al-Ghazali. Yang hendak dieksplorasi lebih lanjut dalam Islam Nusantara bukan pada level itu, tetapi soal bagaimana menyampaikan secara terbuka ekspresi Islam ideal itu yang di dalam istilah Azra adalah "ranah budaya Islam (*Islamic cultural spheres*) distingtif". Secara kategoris, Azra kerap menyebut bahwa Islam Nusantara merupakan salah satu saja dari delapan ranah budaya yang lahir karena pengaruh nilai-nilai Islam di wilayah itu. Karena itu, ia tidak disebut antara Islam dengan budaya sebagai hal yang terpisah, melainkan saling mewarnai dengan intensitas masing-masing. Delapan ranah budaya Islam yang

---

[34]John C. Turner, and Katherine J. Reynolds, "Why Social Dominance Theory Has Been Falsified?", *British Journal of Social Psychology*, Vol 43, (2003), hlm. 199-206.

disampaikan Azra tersebut meliputi ranah budaya Arab; ranah budaya Persia atau Iran; ranah budaya Turki; ranah budaya Anak Benua India; ranah budaya Nusantara; ranah budaya *Sino-Islamic* atau Asia Timur; ranah budaya *Sudanic Africa* atau Afrika Hitam atau Afrika sub-Sahara; dan terakhir ranah budaya Belahan Dunia Barat (*Western hemisphere*). Bagi Azra, di samping Islam sebagai pemberi nilai yang dominan, masing-masing ranah budaya Islam di atas memiliki pewarna lain yang kemudian menjadi faktor pemersatu, antara lain, seperti bahasa yang digunakan penduduk di wilayah itu, budaya dan tradisi sosial yang khas, sehingga ekspresi dalam ranah sosial-budaya dan tekanan politiknya setelah persentuhan dengan Islam pun berbeda-beda.[35]

Dalam hal produktivitas karya intelektual, masing-masing ranah budaya memberi sumbangan keilmuan berupa karya-karya tulis. Ia menjadi rahim yang subur. Hasil pemikiran dan kajian yang lahir di dalam ranah budaya ini telah banyak dipublikasikan untuk pembaca yang lebih luas. Dalam karya *Islam Nusantara: Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan*, Sahal dan Aziz,[36] editor buku itu, telah menunjukkan dokumentasi berupa khazanah intelektual apa yang telah dicapai oleh kaum Muslim Indonesia selama ini. Islam doktrinal dibedah, hingga bagaimana dialog harmonis dan respons historis terhadap Islam doktrinal tersebut berlangsung. Tentu saja sesungguhnya narasi yang dibangun di dalam buku ini bukan sesuatu yang baru, tetapi sekedar membeberkan proses Islamisasi damai dan alamiah yang terjadi di Nusantara. Dengan demikian, bukan sesuatu yang baru. Untuk menunjukkan bahwa diskusi tentang masalah ini bukan sesuatu yang baru, maka penting diingatkan bahwa dalam tulisan ini dirancang dengan beberapa argumen. *Pertama*, jaringan dagang – di mana Islam berada di dalamnya secara tak terpisahkan – melalui jalur sutera telah berlangsung lama, meski secara umum terhubung dengan Semenanjung Malaya pada 100 SM hingga 1.300 M,[37] namun sumber lain secara terpisah menyebut bahwa jalur perdagangan itu telah ada jauh sebelum abad itu.[38]

---

[35]Azyumardi Azra, "Islam Nusantara: Islam Indonesia", *Republika*, 26 Juni 2015.

[36]Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan* (Jakarta: Teraju Indonesia-Mizan, 2015).

[37]Mitchel Jacq-Hergourch'Q dan Victoria Hosbon, *The Malay Peninsula: The Crossroad of the Maritim Silk Road (100BC-1.300C)* (London and Kuala Lumpur: Brill Academic Publishers, 2001).

[38]E E Kuzmina, *The Prehistory of the Silk Road: Encounter with Asia* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2007).

Yang terjadi di sepanjang jalur perdagangan itu ternyata bukan semata-mata arus barang dan jasa, tetapi juga transmisi, asimilasi dan akulturasi budaya. Dalam konteks ini pula Islamisasi, dan pengaruh agama lain hadir dan bekerja. *Kedua*, kreasi kultural dan upaya terobosan kultural sebagai telah diupayakan oleh para ulama penyebar Islam selama berabad-abad. Dalam menjawab pertanyaan dan kebutuhan manusia, Islam – sebagaimana disebut Gulen - mengedepankan *rahmatan li al-'alamin*.[39] Penyebaran Islam doktrinal di Nusantara, ditempuh secara gradual sebagai bagian dari aktivitas perdagangan, yang kemudian terjalin pernikahan, melalui aktivitas dakwah dan pendidikan yang mengedepankan akulturasi budaya dan dengan cara-cara damai. Cerita Islamisasi yang paling popular, meski tidak selalu menggambarkan secara utuh proses Islamisasi di tempat lain Nusantara dengan melakukan Islamisasi pada penguasa sehingga bersifat elitis-politis,[40] di tanah Jawa dilakukan oleh para tokoh legendaris yang dikenal dengan Wali Songo pada akhir abad ke-15 dan awal abad ke-16.[41] Pada era dakwah Wali Songo ini, tendensi dakwah dengan pendekatan kultural mengemuka.

Tentu saja Islam tumbuh bersemi di Nusantara lebih jauh dari abad itu. Islam datang ke Nusantara sejak abad ke-6 atau ke-7, namun tidak langsung mendapat sambutan hangat dan luas dari penduduk. Dari lima teori tentang Islamisasi Nusantara, mulai dari teori Arab, teori Cina, teori Persia, teori India, dan teori Turki,[42] keseluruhannya menyebut Islam tumbuh secara gradual. Para sarjana berpendapat, tulis Soebardi dan Woodcroft-Lee, kontak antara kaum pribumi dengan Islam dimulai sejak awal kehidupan Nabi Muhammad Saw.[43] Namun data-data arkeologis dan data literatur menyebut belakangan.[44] Petualang asal Maroko,

---

[39]Muhammad Fethullah Gulen, *Islam Rahmatan lil 'alamin: Menjawab Pertanyaan dan Kebutuhan Manusia* (Jakarta: Republika, 2011).

[40]Achmad Syahid, *Raja Ali Haji dalam Muqaddimah fi Intidzam dan Tsamarat al-Muhimmah: Pemikiran Politik dan Tendensi-Tendensi Kuasa Ulama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2009).

[41]Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah* (Jakarta: Mizan, 23 Juni 2012).

[42]Azyumardi Azra, *Indonesia dalam Arus Sejarah*, Jilid 3 (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2012), hlm. 11.

[43]Abdullah, *Pemikiran Ummat Islam di Nusantara,* hlm. 31-35.

[44]S. Soebardi dan C. P. Woodcroft-Lee, "Islam in Indonesia", dalam Raphael Israeli (ed.), *The Crescent in the East: Islam in Asia Major* (London and Dublin: Curzon Press, 1982), hlm. 180-82.

Ibn Batuta yang pada 1345 singgah di Sumatera menyaksikan bahwa Islam telah dipeluk oleh penduduk di wilayah ini. Cerita yang dapat dipercaya tentang masuknya Islam ke wilayah Indonesia, tulis Morgan,[45] asal mula-mula sekali diperoleh dari berita Marcopolo. Diceritakan bahwa di dalam perjalanannya kembali ke Venesia pada 692 (1292 M), Marcopolo yang bekerja pada Kubilai Khan di Tiongkok, singgah di Perlak, sebuah kota di pantai utara Sumatera. Menurut Marcopolo, pada saat itu penduduk di Perlak telah memeluk Islam melalui para pedagang yang disebut kaum Saracen. Para pedagang, menurut Rita,[46] Roelofsz,[47] Hamka, pemain utama Islamisasi di sini. Dalam waktu menunggu angin selama lima bulan di kota Samara (Samudera) dan Basma (Pasai) yang tidak jauh dari Perlak, Marcopolo menyaksikan wilayah itu juga telah diislamkan, meski ia bercerita bahwa ia harus membangun benteng dari tiang pancang yang terbuat dari kayu untuk berlindung dari orang-orang yang biadab. Dari Perlak (Aceh Timur), Lamno (pesisir Aceh Barat) dan Samudera Pasai, Islam menyebar ke Barus, Minangkabau, Banten, Cirebon, Demak, Jepara, Tuban, Gresik, Ampel, lalu ke Makassar, Ternate, Tidore, Bima dan ke seluruh wilayah Nusantara.[48] Sebaran Islam ini disebut Uka kemudian memicu tumbuh kembangnya kota-kota di wilayah tersebut.[49] Digambarkan al-Attas,[50] juga Johns,[51] pada kota-kota tersebut juga tumbuh kehidupan agama

---

[45]Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam -- The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims* (New York: Ronald Press Company, 1958).

[46]Rita Rose Di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century", dalam D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia: a Colloqium* (Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania Press, 1971), hlm. 105-35.

[47]M.A.P. Meilink Roelofsz, "Trade and Islam in the Malay-Indonesian Archipelago Prior to the Arrival of the Europeans", dalam D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia: a Colloqium* (Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania Press, 1971), hlm. 137-57.

[48]Moeflich Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2012), p. 1. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Pustaka Book Publishers, 2007), hlm. 323.

[49]Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi* (Kudus: Menara Kudus, 2000), hlm. 17.

[50]Syed M. Naquib Al-Attas, "Ar-Raniri and the Wujudiyah of Seventeenth Century Acheh", *Monographs of the Malaysia Branch of the Royal Asiatic Society*, Monograph III, Kuala Lumpur, (1966).

[51]A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia*, Cornell Modern Indonesia Project, No. 19, April 1975), 43-55.

berupa gerakan dan pemikiran keagamaan yang beragam, dengan nuansa kalam, tafsir, hadist, fikih, tasawuf dan tarekat, politik, tata bahasa dan sastra, akhlaq, pendidikan, dan lain-lain. Pemikiran keagamaan ini dapat dilacak pada karya-karya ulama klasik nusantara.

Ketiga, dimulai dari karya intelektual ulama klasik nusantara seperti kitab *Mir'at al-Thullab fî Tasyil Mawa'iz al-Badî'rifat al-Ahkâm al-Syar'iyyah li Malik al-Wahhab* (bidang *fiqh*, ditulis atas permintaan Sultanah Safiyatuddin, Aceh), kitab *Tarjuman al-Mustafid* (naskah pertama Tafsir Al-Qur'an yang lengkap berbahasa Melayu), kitab *Mawa'iz al-Badî'* (naskah tentang nasehat dan hikmah dalam pembinaan akhlak), kitab *Tanbih al-Masyi* (naskah tentang bidang tasawuf yang memuat ajaran tentang martabat tujuh), *Kifayat al-Muhtajin ilâ Masyrah al-Muwahhidin al-Qâilin bi Wahdatil Wujud* (naskah tentang penjelasan lebih lanjut tentang konsep wahdatul wujud), dan kitab *Daqâiq al-Hurf* karya Abdur Rauf al-Sinkili, karya Nuruddin al-Raniri, karya Syaikh Abdus Shomad al-Palimbani, *Sabil al-Muhtadin* karya Syaikh Arsyad al-Banjari; kitab *Fath al-Majid, Tijn al-Darari, Kasyfatus Syaja', al-Nahjah al-Jadidah, Dazari'at al-Yaqin 'Alaumm al-Barahil, ar-Risalah al-Jami'ah baina Ushuluddin wa al-Fiqh wa al-Tasawuf*, ats-*Tsimar al-Yani'ah*, dan *Nur al-Dhulam* karya Syaikh Nawawi al-Bantani. Di samping kitab fikihnya *al-Tausyeh, Salamut Munajah, Nihayatuz Zain, Mirqat al-Shu'ud al-Tashdiq, Uqud al-Lujjain fi Bayani Huquq al-Zaujain, Qut al-Habib al-Gharib* dan kitab-kitab tasawufnya seperti *Salalim al-Fudhala, Misbah al-Dhuln 'ala Manhaj al-Atam fi Tabwib al-Hukm*, dan kitab tafsirnya seperti *Tafsir al-Munir li Ma'alim al-Tanzil* yang dikenal dengan *Tafsir Marah Labid*.[52] Penting disebut juga karya-karya ulama modern seperti *Bustan al-Katibin, Muqaddimah* fi *Intizam Waza'if al-Malik* dan *Thamarat al-Mahammah* karya Raja Ali Haji, dan lain-lain. Pada zaman Indonesia kontemporer upaya Prof. Dr. Hasbi As-Shiddiqi dan juga Nurouzaman Shiddiqi yang menggagas fikih Indonesia; Munawwir Sjadzali mengetengahkan tentang pemikiran politik hukum Islam; Prof. Dr. K.H. Ibrahim Hosen menggagas tentang pembaharuan dalam hukum Islam di Indonesia; Prof. Nurcholish Madjid mengetengahkan Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan – yang memberi ilham bagi pengkajian Islam di berbagai perguruan tinggi Islam ternama tanah air; K.H. Abdurrahman Wahid mengedepankan pribumisasi Islam

[52]Rohimudin Nawawi al-Bantani, *Syekh Nawawi al-Bantani: Ulama Indonesia yang jadi Imam Besar di Masjidil Haram* (Depok: Mentari Media, 2017).

dan K.H. Sahal Mahfudz menulis tentang fikih sosial; Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab memajukan gagasan tentang pribumisasi Al-Qur'an; dan masih banyak lagi contoh lain yang dapat dikemukakan di sini. Terlepas corak dan varian bidang ilmu masing-masing, tokoh-tokoh di atas mencerminkan geneologi intelektual yang distribusinya memanfaatkan jejaring guru-murid, melengkapi jejaring perkawanan, perkawinan, dan kekeluargaan, di mana berbagai varian jejaring itu pula yang kemudian menjadi aliran transmisi pemikiran Islam di nusantara.

Pada akhir bab ini, penting ditekankan bahwa karena keterbatasan dalam banyak hal, tidak dicantumkannya karya-karya di atas tidak dimaksudkan untuk menganulir atau mengabaikan karya yang lain, namun hanya merupakan contoh untuk memperjelas arah narasi.

BAB 2
ISLAM DAN ISLAM NUSANTARA

Islam, Konteks dan Dinamika Islamisasi

Di Indonesia, Islam dan Islam Nusantara menarik dibahas tidak saja karena jumlah pemeluk Islam menjadi mayoritas dan anggota NU yang jumlahnya puluhan juta, tetapi jumlah anggota NU itu sendiri telah membentuk struktur dan coraknya menghiasi kultur beragama di Indonesia. Penting juga dibahas karena pengaruhnya dalam narasi Islam moderat di Indonesia kontemporer.

Oleh karena itu, menjadi relevan pertama-tama dibahas apa Islam itu, meski dalam versinya yang pendek. Islam dari akar kata *s l m* berarti "tunduk", "menyerah", "pasrah" (pada Tuhan) yang disebut Allah Swt. Definisi ini diambil dengan merujuk pada kamus bahasa Arab dan tafsir-tafsir Al-Qur'an abad pertengahan. Namun yang hendak ditonjolkan dalam Islam oleh Nabi Muhammad Saw. bukanlah semata-mata "tunduk", "menyerah", "pasrah" (pada Tuhan) yang disebut Allah Swt. itu, tetapi menekankan ide umum yang berisi tentang keseluruhan, kesempurnaan, dan totalitas. Saat mengajak kaum mukminin pertama yang terdiri dari para budak dan kaum miskin Makkah, belakangan juga kepada suku-suku pengembara, yang ditawarkan adalah sebuah paham tentang monoteisme – menggantikan politeisme yang dianut mereka kala itu – dengan Islam adalah agama yang bersifat menyeluruh, tidak rusak, tidak terbagi-bagi, karena itu, agama ini menjadi sehat wa al-

’afiyat, damai, tenteram. Tekanan agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. adalah pada kemutlakannya, bukan pada ketundukan dan kepasrahannya. Pengertian Islam dengan “tunduk”, “menyerah”, “pasrah” pada Allah Swt. itu, disebut Baneth, terlalu ruhaniyah bagi zamannya. Dengan demikian, kata aslama berarti “sumarah sepenuhnya kepada Allah Swt.”, bukan semata-mata tunduk atau pasrah pada-Nya.[1]

Dari segi kemenyeluruhannya dan kemutlakannya, Islam itu satu, tidak berbeda-beda. Arkoun menyebut,[2] Islam itu satu dalam aras *risalah* (ajaran), namun bervariasi dalam *harakah* (gerakan) dan *fikrah* (pemikiran) mereka, sehingga *washilah* (pilihan jalan), memengaruhi tujuan (*ghoyah*), sasaran (*ahdaf*) dan *khiththah* (garis perjuangan), *manhaj* (metodologi) dan *thariqah* (metode) yang dapat berbeda antara satu dengan yang lain. Islam itu satu, tapi ia merupakan agama yang subur, yang darinya lahir banyak sekali pranata yang bervariasi.

Pada level konsep dasar, Islam tetap tidak dikurangi atau ditambah dengan predikat nusantara sehingga menjadi kalimat majemuk: Islam Nusantara. Rukun Islam dan rukun Iman tidak berubah. Rahman menjelaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak saja mendakwahkan ajaran Islam dengan kata-kata, tetapi juga memberi contoh bagaimana model dan pola berislam.[3] Sebagai model dan pola dasar, tentu saja, tidak dilarang bagi ummat Nabi Muhammad Saw. untuk mengikuti secara persis pola itu, tetapi juga tidak menyalahi atau melanggar Islam sendiri jika ada penganut Nabi Muhammad Saw. yang membuka ruang bagi variasi-variasi dan artikulasi sejauh hal itu menjadi penghias dan pewarna belaka, dan tidak mengganti unsur pokok dan asasinya. Islam, menurut Hanafi,[4] membuka peluang bagi interpretasi yang bersifat anarkis alih-alih bersifat statis belaka.

Istilah Gellner barangkali dapat digunakan untuk membantu memberi gambaran yang sederhana tentang hal ini. Dia menjelaskan dengan istilah “Islam Tinggi” dengan i besar pada Islam dan t besar pada

---

[1]D. Z. H. Baneth, “Apakah yang dimaksud Muhammad Saw. dengan Menamakan Agamanya Islam?”, dalam H. L. Beck dan N.J.G Kaptein (ed.), *Pandangan Barat terhadap Islam Lama* (Jakarta: INIS, 1989), hlm. 3-10.

[2]M Arkoun, Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997).

[3]Fazlur Rachman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979)

[4]Hassan Hanafi, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkhis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003).

tinggi; dan "islam rendah" – dengan i kecil pada Islam dan r kecil pada kata rendah. Islam Tinggi adalah sama di semua tempat dan zaman, sementara bervariasi jika sudah menjadi "islam rendah".[5] Islam Tinggi adalah doktrin ajaran Islam yang pokok, sementara islam rendah adalah artikulasi islam di dalam sejarah yang tidak pernah ideal seperti ajaran pokoknya. Islam adalah Islam Tinggi itu, sementara Islam Nusantara adalah artikulasi dan variasi Islam di Nusantara, yang tekanan, warna, corak, dan gayanya di Nusantara berbeda dengan di wilayah lain. Dalam konteks ini, Islam di Nusantara, berbeda karakter dan corak dengan Islam di Brunei, di Filipina Selatan, di Malaysia, di Singapore, di Thailand Selatan, dan di berbagai belahan bumi Islam lain.

Gagasan Islam Nusantara di Indonesia dapat saja diangkat hingga pada level konsep sehingga merupakan sebutan sebuah karakter dan corak Islam yang benar-benar mencerminkan wilayah budaya nusantara secara keseluruhan. Namun, sepertinya pandangan ini kehilangan konteks. *Pertama,* dari segi gagasan, karena corak dan karakter Islam di Indonesia sebenarnya tidak juga dapat diwakili oleh Islam Nusantara itu. Islam Nusantara bukan satu-satunya corak Islam di Indonesia. Dalam lingkup di Jawa, meskipun itu juga tidak menggambarkan keseluruhan pernik Islam di seluruh Pulau Jawa, Geertz[6] menulis *The Religion of Java* dan Woodward menulis *Islam in Java,*[7] yang dapat diterjemahkan dengan bahasa yang enak dan renyah dengan Islam Jawa.[8]

Tidak perlu menghadirkan data demografis dan data fenomenologis yang canggih, lengkap dan menyeluruh untuk mendukung argumen ini. Banyak dan bervariasinya organisasi keislaman di Indonesia dengan orientasi dan aksentuasi pemikiran keagamaan yang berbeda sudah cukup membuktikan bahwa Islam Nusantara yang digagas dan dipromosikan NU tidak mewakili keseluruhan Islam menurut organisasi keislaman lain dalam gugus wilayah di Nusantara. Keragaman itu dapat dilihat dari baik organisasi keislaman yang berorientasi modernis

[5]Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

[6]Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960).

[7]Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

[8]Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999), salah satu penerbit yang ditangani intelektual muda NU.

seperti Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persatuan Ummat Islam (PUI), Persatuan Islam (Persis), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Wahdah Islamiyyah, dan lain-lain, maupun yang berhaluan tradisionalis seperti Mathla'ul Anwar, Nahdlatul Wathan, Al-Washliyah, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), di samping NU sendiri. Haluan dan gagasan modernisme organisasi-organisasi di atas disebut Said[9] dipengaruhi dan dikendalikan oleh para pembaharu yang tujuannya disebut Peacock untuk "memurnikan ajaran pokok agama dari hal-hal yang bukan ajaran agama".[10] Sementara organisasi yang berhaluan tradisionalis di lain pihak, seperti NU misalnya, disebut Siddiq[11] dan Fealy[12] para ulamanya melakukan ijtihad untuk kembali ke khittah menjadi organisasi dakwah, tidak terlibat dalam politik praktis dan menjadi partisan partai politik manapun, di mana paham keagamaannya menekankan pada ortodoksi yang mengakomodasi tradisi.

Konfigurasi organisasi sosial keagamaan dengan haluan yang berbeda-beda itu, membuat masing-masing organisasi sosial keagamaan di atas, baik yang dalam kelompok modernis maupun yang tradisionalis, memilih membungkus visi pemikiran keagamaannya dengan artikulasi dengan diksi yang berbeda dengan Islam Nusantara yang dipilih NU atau mendiamkan Islam Nusantara sebagai tanda mereka bukan merupakan bagian di dalamnya. Di antara organisasi non NU, Muhammadiyah adalah organisasi yang paling artikulatif dengan mengusung "Islam Berkemajuan". Sementara organisasi keislaman lain, selain NU dan Muhammadiyah, cenderung tidak masuk dalam diskursus konseptual Islam ini. Nahdlatul Wathan juga tidak memberikan respons pada Islam Nusantara, memilih meneruskan gerakan dakwah, sosial dan pendidikan, tanpa membungkus dengan istilah tertentu sebagai penandanya.

Dari kalangan internal NU sendiri sebagian juga tidak setuju dengan artikulasi Islam Nusantara. Meski tidak terlalu mengemuka, karena tidak memiliki panggung yang cukup untuk artikulasi, sebagian kalangan di NU faksi K.H. Hasyim Muzadi dan Gus Sholahuddin Wahid - yang kalah dalam

---

[9]Busthami M. Said, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, alih Bahasa Mahsun al-Mundzir (Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992).

[10]James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam* (California: The Benjamin/Cumming Publishing Company, 1978).

[11]K.H. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1980).

[12]Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

Mu'tamar NU ke-33 di Jombang. Kalangan kiai dari Pesantren Sidogiri juga tidak sependapat dengan gagasan tentang Islam Nusantara itu. Kalangan Pesantren Sidogiri bahkan menulis buku khusus yang berjudul *Menolak Pemikiran K.H. Said Agil Siroj* sebagai bagian menolak konseptualisasi Islam Nusantara untuk menggambarkan Islam di Indonesia.[13] Oleh karena itu, dalam pembahasan ini dan untuk selanjutnya, Islam Nusantara yang dimaksud bukanlah corak dan karakter Islam di Indonesia, tetapi sebagai cara baca dan pandang kalangan dominan di NU terhadap Islam di Indonesia yang berbeda dengan Islam di wilayah lain yang kemudian menjadi baju identitas kultural Islam NU.

Di dalam narasi Islam Nusantara, dimensi teologis tidak bergeser, demikian juga dimensi ekskatologis. Puak ortodoksi yang hendak dijaga di dalam narasi Islam Nusantara mengalir deras dalam geneologi yang bersambung pada pemikiran kalam (teologi) Asy'ariyah oleh Abu Hasan al-Asy'ari, pada fiqh Syafi'iyah oleh Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, pada tasawuf Abu Hamid al-Ghazali, dan tarekat pada Syaikh Abdul Qadir al-Jailani. Al-Qur'an dan hadits tentu dijadikan rujukan utama, namun umumnya NU tidak merujuk kepada Al-Qur'an dan hadits secara langsung tetapi dengan jalan menelusurinya secara induktif melalui karya-karya para tokoh pemikir keislaman klasik hingga tengah, dan NU menempatkan diri pada posisi menjaga mata rantai dalam apa yang mereka sebut sebagai tradisi keilmuan *ahl al-sunnah wa al-jama'ah al-nahdhiyah*. Dalam bidang teologi merujuk pada Abu Hasan al-Asy'ari, bukan pada Abu Manshur al-Maturidi; dalam bidang fikih lebih condong kepada Muhammad bin Idris asy-Syafi'i meski tetap mengikuti tiga imam madzhab yang lainnya seperti Abu Hanifah Nu'man ibn Tsabit, Malik Ibn Anas, dan Ahmad ibn Hanbal; dalam bidang tasawuf merujuk pada pemikiran al-Ghazali – seorang tokoh yang dianggap mampu mengkompromikan antara sufisme dan syari'at, meskipun mengapresiasi para sufi lain; sementara tarekat merujuk pada Syaikh Abdul Qadir al-Jailani, meskipun di dalam tradisi NU terdapat puluhan tarekat dan imam tarekat yang *mu'tabarah*. Madjid menyebut tradisi ini melahirkan khazanah intelektual yang kaya dibanding dengan tradisi pada organisasi yang lain.[14]

---

[13]Muhammad Achyat Ahmad, dan lain-lain., *Sidogiri Menolak Pemikiran K.H. Said Agil Siroj* (Jawa Timur: Penerbit Pondok Pesantren Sidogiri, Jumadil Ula, 1437 H).

[14]Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997).

Konsekuensi dari sikap beragamanya yang memilih tidak langsung merujuk pada Al-Qur'an dan hadits, tetapi dengan menelusuri tradisi keilmuan ini, maka orientasi tradisi beragama NU juga tidak semata-mata mengikut langsung pada puak teolog, fuqaha, sufi dan tarekatnya, tetapi lebih pada transmisi keilmuan yang di dalamnya bukan hanya menerima apa adanya pendapat terdahulu tetapi dibarengi kritik, adaptasi, eksplorasi, dan transformasi sehingga geneologi pemikiran itu sesungguhnya bervariasi. Banyak teolog di dalam tradisi ini, banyak juga fuqaha, sufi, filosof, tarekat, pemikir politik, dan lain-lain., dengan dinamika internal pemikirannya yang unik dan tak tunggal, melahirkan diskursus yang justru menarik.

Tradisi dan narasi Islam Nusantara lahir dalam tradisi dengan tipikal seperti itu. NU hendak mengeksplorasi lebih lanjut Islam Nusantara dengan menyampaikan secara terbuka Islam normatif dan ideal itu dalam ekspresi - yang di dalam istilah Azra -menurut "ranah budaya Islam (*Islamic cultural spheres*) distingtif". Islam Nusantara yang disebut sebagai salah satu dari delapan dari ranah budaya Islam yang masing-masing juga produktif melahirkan karya-karya intelektual yang monumental. Karya-karya ulama tidak terbilang banyaknya yang lahir di ranah budaya Islam tersebut meliputi ranah budaya Arab; demikian juga di ranah budaya Persia atau Iran tentang genre nasehat bidang politik kekuasaan; juga di Turki; anak Benua India; demikian pula dari rahim ranah budaya Nusantara; dari *Sino-Islamic* atau Asia Timur; dari *Sudanic Africa* atau Afrika Hitam atau Afrika sub-Sahara; dan dalam kurun modern muncul juga karya ilmiah dari ranah budaya belahan dunia Barat (*Western hemisphere*).[15] Jika Azra menyebut bahwa masing-masing ranah budaya Islam di atas memiliki faktor pemersatu seperti bahasa, budaya dan tradisi sosial khas, maka karya-karya intelektual yang muncul di berbagai ranah budaya tersebut akan menunjukkan ekspresi yang dibalut oleh corak sosial-budaya dan politik. Demikian juga begitu bersentuhan dengan Islam yang kemudian melahirkan pendar yang berbeda-beda pada karya dan kulturnya.

Ekspresi normatif Islam pada wadah ranah budaya, dalam konteks lebih luas antara lain telah terekam dalam banyak karya. Berikut ini

---

[15]Azyumardi Azra, "Islam Nusantara: Islam Indonesia", *Republika*, 26 Juni 2015.

beberapa karya dimaksud, namun tidak terbatas padanya. Hitti misalnya, menulis bahwa Arab memiliki sejarah yang berbeda begitu Islam datang.[16] Kota-kota utama setelah Islam datang, seperti Makkah, Madinah, Damaskus, Baghdad, Kairo, Kordoba, dan lain-lain., menurut Hitti, juga memiliki variasi dan intensi keislaman yang berbeda.[17] Kehidupan Islam di Timur Tengah, disebut Robinson, mengalami disrupsi dan integrasi dengan membahas tokoh-tokoh utamanya dalam berbagai bidang ilmu dan pengalaman pada 1000 tahun pertama Islam.[18] Demikian juga di Europé, di mana Lewis menulis, bahwa terdapat pengaruh Islam yang kuat terhadap di wilayah ini.[19] Antara lain, disebut Watt[20] dan Poeradisastra,[21] Islam memberi sumbangan bagi perkembangan ilmu pengetahuan di wilayah ini pada abad pertengahan. Pada bagian Al-Azmeh dan Fokas menulis bahwa Islam di Eropa memiliki perbedaan, identitas, dan pengaruh tersendiri dibandingkan dengan daerah lain.[22] Di wilayah Baltic, menurut Norris, pembentukan komunitas masyarakat Muslim awal yang terjadi pada abad ke-14 juga dengan cara yang unik dan distingtif.[23] Di Asia Tengah, An-Nashr menulis bahwa Islam di wilayah ini memiliki sejarah, peradaban dan kebudayaannya sendiri.[24] Sementara di Asia Tenggara, Hooker antara lain, menulis penerjemahan Islam di wilayah ini memiliki dinamika yang otentik mencerminkan wilayah ini dalam hal politik, karya sastra, hukum, dan lain-lain.[25] Demikian juga Azra yang menulis bahwa Islam di Asia Tenggara memiliki perspektifnya sendiri.[26]

---

[16]Philip K. Hitti, *History of the Arab: From the Earliest Times to the Present* (Macmillan: Macmillan Education Ltd., 1970).

[17]Philip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1973).

[18]Chase F. Robinson, *Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1000 Years* (London and New York: Thames and Hudson, 2016).

[19]Bernard Lewis, *Europe and Islam* (Washington, D.C.: AEI Press, 2007).

[20]W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994).

[21]S. I. Poeradisastra, *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern* (Depok: Komunitas Bambu, 2008).

[22]Aziz Al-Azmeh dan Effie Fokas, *Islam in Europe: Diversity, Identity, and Influence* (Cambrige: Cambridge University Press, 2008).

[23]Harry Norris, *Islam in the Baltic: Europe's Early Muslim Community* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2009).

[24]Muhammad Abdul Azhim Abu an-Nashr, *Islam di Asia Tengah: Sejarah, Peradaban dan Kebudayaan* (Jakarta Timur: Pustaka al-Kaustar, 2017).

[25]M. B. Hooker (ed.), *Islam in South-east Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1988).

[26]Azyumardi Azra, *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989).

Begitu cemerlangnya Islam di masa lalu, dan hingga kini tidak bisa diraih kembali oleh Islam, Alkhateeb menyebut, sebagai sejarah Islam yang hilang, di mana kaum Muslim masih dalam upaya untuk mengklaim kembali kejayaan di masa lalunya itu.[27]

Masing-masing ranah budaya, sejarah Islam di wilayah itu, juga karya literatur yang muncul, lahir dari dunia keagamaan yang kompleks dan unik yang meskipun - dalam istilah Ricklefs[28] – terlihat (*seen*) dan yang tak terlihat (*unseen*), namun memberi sumbangan keilmuan berupa karya-karya intelektual. Syahid menyebut reservasi bagi tradisi-tradisi keilmuan Islam di Indonesia yang kaya dan terjaga itu berada di pesantren.[29] Geneologi tradisi keilmuan di dalam kitab kuning dalam penelitian Bruinessen tidak saja dijaga kesinambungannya karena dipelajari oleh para santri tetapi juga bahas dan dikaji secara kritis di pesantren. Sanadnya tersambung. Pada kegiatan terakhir ini, perkembangan keilmuan di pesantren dan di NU tetap terjaga.[30]

Pesantren sesungguhnya dapat disebut sebagai salah satu contoh – dalam istilah Stanton - *higher learning institutions in Indonesian Islam* tentu saja mengajarkan khazanah intelektual Islam tingkat tinggi.[31] Sebagai lembaga pendidikan tingkat tinggi di tengah-tengah masyarakat, pesantren tentu saja disebut Wahid sebagai sub kultur tersendiri.[32] Di mana interaksi kiai – santri sebagai guru-murid terjadi dalam proses pendidikan pesantren yang berbeda dengan lingkungan sekitarnya. Ilmu dan agama dipelajari dan dikaji di dalamnya sebagai hal yang utama, di samping tetap membuka eksperimen-eksperimen pengembangan masyarakat, seperti Pesantren Darul Falah yang mengembangkan

---

[27]Firas Alkhateeb, *Lost Islamic History: Reclaiming Muslim Civilisation From the Past* (United Kingdom: C. Hurst & Co, 2014).

[28]M. C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749* (Honolulu: Asian Studies Association of Australia, Allen & Unwin, and University of Hawai'i Press, 1998).

[29]Achmad Syahid, "Pesantren: Pendidikan Islam Dulu, Kini dan Masa Depan", R. Siti Zuhro dan Zainuddin Maliki (ed), *Membangun Negeri Memihaki Diri Sendiri* (Surabaya: Hikmah Press, November 2017), hlm. 89-110.

[30]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999).

[31]Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam: The Classical Period 700-1300 AD* (Savage, Maryland: Rowman & Littlefield, 1990).

[32]Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995).

pertanian, Pesantren al-Ittifaq Bandung yang mengelola agribisnis, Pesantren Daarul Qur'an Jakarta pengembang perkebunan kelapa sawit dan koperasi, Pesantren Syaichona Cholil di Balikpapan, Kalimantan Timur pengembang kelapa sawit, dan lain-lain. Sub kultur pesantren – dalam istilah Bourdieu - sebagai *habitus* intinya tetap terjaga, namun yang kemudian terjadi adalah melimpahnya berkah dan hikmah dari dalam pesantren ke lingkungan sekitarnya. Dengan jalan dakwah, pendidikan, dan pengembangan masyarakat, pesantren institusional terhubung dan menjalar dengan mekanisme saling serap dengan masyarakat sekitar secara individual dan sosial. Dhofier menyebut, perkembangan struktur dan infrastruktur sosial terbentuk di berbagai tempat di mana pesantren didirikan, kemudian menjadi desa, berkembang menjadi kota dan menjelma sebagai pusat-pusat kekuasaan.[33]

Masalahnya kemudian menjadi terang, yang menjadi pilihan adalah bagaimana strategi menyambut ummat yang mau membuka diri untuk menjemput hidayah dengan beragama, pertama-tama hanya mengikuti secara pasif acara-acara pengajian; apalagi sebelumnya ummat tersebut telah nyaman dengan budaya kesehariannya. Dapat dipahami jika strategi untuk menghadirkan – dalam istilah Azra – Islam Substantif[34] kepada ummat yang demikian akan berbeda-beda. Berbeda dengan yang lain, terutama mereka yang berhaluan modernis, NU secara tegas mengambil posisi mengarifi budaya lokal tersebut, sepanjang tidak bertentangan dengan pokok-pokok syari'at. Pergulatan menghadirkan Islam dalam masyarakat yang memiliki karakteristik dan latar belakang yang beragam tidaklah mudah, dan tidak bisa menghadirkan strategi tunggal. Namun yang pasti, suasana itu menyuburkan diskusi dan menarik untuk dieksplorasi. Hasil pemikiran dan kajian terhadapnya inilah yang hendak dipublikasikan untuk pembaca yang lebih luas.

Islam Nusantara: Artikulasi dan Sosialiasi

Konfigurasi organisasi keislaman di Indonesia, yang juga berarti menggambarkan keragaman tradisi keilmuan dan paham keagamaannya, terekspos dengan baik pada ranah publik dan akademik memperoleh

---

[33]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994).

[34]Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Islam Tidak Jadi Buih* (Bandung: Penerbit Mizan, 2000).

manfaat dari demokratisasi di era reformasi. NU tempat berhimpun dan bangkitnya ulama dengan dukungan jaringan pesantren yang jumlahnya puluhan ribu – ini cukup sebagai tanda bahwa NU lahir dari lingkungan dengan peradaban tinggi, menjadi pihak yang paling tersudut oleh narasi yang dikembangkan oleh gerakan salafi. Doktrin ortodoksinya dipertanyakan, tradisi amaliahnya dibid'ahkan, banyak isu bahwa masjid-masjid yang sebelumnya dikelola oleh orang NU - dan Muhammadiyah - diambil alih sepenuhnya, dan bahkan akibat lebih lanjutnya adalah tempat NU dalam sejarah pra, saat dan pasca kemerdekaan Indonesia hendak disudahi. Persoalan ini bukan semata-mata isu dakwah belaka, bukan pula kontestasi pemikiran, tetapi perebutan pengaruh dan adu tendensi kuasa antara NU dengan kaum salafi yang berorientasi pada partai politik tertentu. Dalam konteks politik, sebenarnya tidak ada kekecewaan politik (*political disapointment*) dan permaiman politik (*political game*) dengan penguasa, namun ini sebuah kontestasi bahkan gesekan langsung karena kaum salafi dianggap sebagai aktor pengambil alih masjid dan mushola, yang pada gilirannya akan mengikis amaliah NU dan mengurangi jama'ah warga NU.

Di atas segala-galanya, Islam Nusantara itu soal strategi dakwah. Tujuan utamanya tidak saja agar membuat ummat meningkatkan pengetahuan agamanya, tetapi juga melindungi amaliah dan jama'ahnya. Terlepas dari diksi dan artikulasi para aktornya yang kadang tidak selalu seragam, namun bagi NU Islam Nusantara adalah cara yang dirancang untuk memagari warga NU dan tradisi keagamaannya dari mereka yang dikategorikan sebagai salafi. Pada dua dekade terakhir, terutama pasca lengsernya Soeharto, gerakan salafi radikal menguat di permukaan, sangat retorik, agresif, dan provokatif. Berbeda dengan kaum modernis, Jamhari dan Jahroni menulis, gerakan salafi radikal ini berpandangan bahwa Islam yang ada di Indonesia sekarang ini dipenuhi dan dikotori dengan debu-debu zaman. Oleh karena itu, Islam harus dibersihkan (purifikasi) dan diperbaharui (modernisme) dengan maksud agar semangat Islam yang asli dapat ditemukan kembali. Tidak berhenti di situ, gerakan salafi ini kemudian merumuskan agenda-agenda strategisnya yang dituangkan dalam konsep. Mereka, misalnya, mengusung konsep akhlaq Islam, syari'at Islam, tatanan masyarakat Islam, pandangan hidup menurut Islam, negara Islam, khilafah Islam, dan lain-lain. Siapa gerakan salafi radikal tersebut, buku ini menyebut

mereka yang tergabung di dalam Front Pembela Islam (FPI), juga Laskar Jihad, Majelis Mujahidin dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).[35]

Oleh karena itu, Islam Nusantara harus disampaikan dengan santun, rendah hati, dan penuh pertimbangan *akhlaq al-karimah*. Islam Nusantara bukan hanya dari dan untuk Nusantara sebagai lokus, tetapi dari Nusantara untuk Nusantara dan dunia. Islam Nusantara merupakan pergulatan panjang, yang di dalamnya terdapat pengalaman yang kaya atas bagaimana ulama NU belajar dari berbagai pola relasi antara dirinya dengan negara. Jika pada awalnya Islam Nusantara menyerap transmisi Islam, pada periode lebih belakangan, respons-respons yang lebih bervariatif mulai mengemuka pada periode modern. Terutama setelah para intelektual mulai diaspora ke negara-negara *english-speaking countries*.

Bentuk artikulasi Islam Nusantara dapat dipetakan – meminjam istilah politik – *hard voice* dan *soft voice*. Bentuk-bentuk *hard voice* antara lain fatwa, usulan, masukan, dan kritik dalam bahasa yang lugas. Sementara *soft voice* adalah penyampaian pesan melalui media, seperti, puisi budaya (*macopatan*), pantun, gurindam, *tembang* dan *kidung* (nyanyi-nyanyian), dalam bahasa samar dan sindiran penulis pada penguasa sebagai ungkapan keprihatinan.

Amaliah, jama'ah, dan jam'iyyah NU dirapatkan, tradisi dan khazanah intelektual keislaman NU dikapitalisasi sedemikian rupa, kemudian ditulis dalam berbagai buku yang diterbitkan, artikel di media massa, majalah, diunggah pada media sosial, dan membuat website khusus, baik resmi maupun informal, pamflet, brosur, gerakan membuat film dan seni tentang situs arkheologis Islam Nusantara. Ruang publik dipenuhi oleh Islam Nusantara, dan seperti ada usaha untuk meyakinkan semua pihak bahwa Islam Nusantara adalah identitas Islam di Indonesia dan representasi yang paling ideal bagi kaum Muslim tentang corak berislam di Indonesia. Dalam narasi yang dikembangkan, Islam yang memiliki wajah cinta damai, rileks, moderat, dan toleran ini, dipadukan dengan posisinya dalam konteks bernegara yang pro NKRI, Pancasila, setia pada UUD 1945, dan Bhineka Tunggal Ika. Dengan cara ini, NU seakan menjadi akar serabut dari segi kehidupan sosial keagamaan sekaligus menjadi

---

[35]Jamhari dan Jajang Jahroni (penyunting), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press – PPIM UIN Jakarta, 2004).

akar tunjang yang menopang terhadap sendi-sendi negara. Tentang data bahwa jumlah penduduk Muslim di Indonesia merupakan yang terbesar di seluruh dunia, fakta bahwa negara-negara Muslim di belahan dunia lain dilanda konflik dan peperangan yang saling menghancurkan, menjadi sedemikian terpicu dengan bersemangat bahwa Islam Nusantara di Indonesia merupakan tipologi ideal Islam di dunia. Tipologi Islam ini, meski tidak lagi menggunakan Islam Nusantara tetapi menggunakan konsep Islam moderat (*wasathiyah*) atau Islam jalan tengah, yang dipromosikan pemerintah, NU, dan aktivis Muhammadiyah yang dipemerintahan, secara gencar ke seluruh dunia. Beberapa negara menyambut baik konsep Islam ini, meskipun Turki, antara lain, menganggap Islam *wasathiyah* bukan Islam autentik, tetapi malah melemahkan Islam aslinya.

Medan dan Tendensi Kuasa Kiai

NU, sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa karena jumlah pertimbangan jumlah yang besar anggotanya Ismail menyebut NU kerap berada di tengah-tengah badai pragmatisme politik. Ismail kemudian mengurai lebih lanjut bahwa altar NU gempar, lantaran selalu ada tarik menarik secara kuat antara idealisme khittah dengan realisme politik yang ada. Pesantren NU, yang menjadi kekuatan terbesar, pusat ortodoksi, dan sentra keilmuan, dengan jaringan guru-murid-kekerabatan yang paling sistematis se-Nusantara, dibuat geger lantaran konflik dan kontestasi antara kiai puritan di NU dengan para kiai yang bergerak dalam ranah kebudayaan. Di samping faktor Gus Dur – panggilan K.H. Abdurrahman Wahid – tokoh yang paling menonjol di antara kader NU, seorang yang sangat komplit talenta dan peranannya dalam sejarah NU dan Islam Indonesia modern.[36] Di dalam badai pragmatisme politik, juga godaan pihak-pihak di dalam NU dan di luar NU untuk memanfaatkan jama'ah dan jam'iyah NU, para kiai di organisasi ini kerap melakukan apa yang disebut Turmudi dengan "perselingkuhan dengan kekuasaan"[37] meskipun tak jarang juga - menurut Feillard - NU bersikap oposisional terhadap negara dalam proses pencarian isi, bentuk dan makna perjuangannya.[38]

---

[36]Ismail, *Dilema NU di Tengah Badai Pragmatisme Politik*, hlm. 3-190.

[37]Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

[38]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: pencarian isi, bentuk dan makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Jarak antara sikap oposisi dan sikap akomodasi NU pada kekuasaan terbentang medan kuasa. Mengikuti Polsby, medan kuasa dapat dibagi menjadi dua: medan yang penuh konflik kepentingan dan medan yang tidak terdapat kepentingan di dalamnya. Dalam konteks Islam Nusantara, di berbagai kesempatan Said Agil Siraj menegaskan tidak ada pengaruh atau infiltrasi politik dalam Islam Nusantara. Ia adalah penegasan sekaligus perayaan terhadap titik temu antar aktor sesuai dengan peran dan posisi masing-masing. Yang tengah berlangsung adalah aktor-aktor yang memiliki sumber daya politik, baik formal maupun informal, yang memiliki kuasa (*power*), pengaruh (*influence*), kendali (*control*), dan wewenang (*authority*) atas sumber daya politik (*political resource*) tidak saling memaksakan kepentingannya kepada aktor yang lain.[39] Islam Nusantara menandai sebuah titik equilibrium di mana medan politik tidak berlangsung konflik kepentingan secara terbuka, karena relasi antar aktor, antara *umara'* (pemimpin formal) dengan kiai atau *ulama'* (sebagai pemimpin informal) penuh dengan bujuk-rayu (*inducement*), dorongan yang membesarkan hati (*encouragement*), menyemangati (*endorsement*) dan persuasi.

Islam Nusantara adalah kelangsungan kebijakan dan politik akomodasi oleh penguasa terhadap ulama masa sejak zaman kerjaan. Lembaga *qadi* dibentuk dan didirikan, sehingga ulama memiliki peran dalam kerajaan dan mendapat tempat di hadapan raja sebagai penasehat sultan atau *mufti* atas masalah-masalah keislaman. Pada wilayah-wilayah nusantara di mana kesultanan melakukan akomodasi terhadap ulama, yang terjadi justru hubungan antara institusi kesultanan dan ulama pada kesultanan itu dengan institusi kesultanan dan ulama lain terhubungkan dalam jejaring guru-murid.[40] Bukan saja antar ulama nusantara tetapi juga dengan ulama Timur Tengah. Kesultanan mendapatkan manfaat yang besar bukan saja dalam mengelola Jemaah haji, tetapi juga dalam mengelola madrasah, pesantren dan waqaf.

Pada zaman kolonial Belanda, relasi dan politik akomodasi pemerintah kolonial terhadap ulama bermasalah. Administrasi negara

---

[39]N. W. Polsby, *Community Power and Political Theory*. 2nd edition. (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963).

[40]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Di Nusantara* (Bandung: Mizan, 1996.)

yang dikembangkan Belanda tidak mengenal apalagi mengakomodasi ulama. Belanda menguasai habis sumber-sumber kuasa, pengaruh, kendali, dan wewenang atas sumber daya politik (*political resource*). Munculnya *Ulama-Ulama Oposan* yang menunjukkan sikap oposan (*mu'aradhah*) penguasa kolonial,[41] seperti Syaikh Haji Rasul atau Syaikh Muhammad Amrullah Minangkabau, Ustadz Ahmad Hasan Bangil-Pasuruan, K.H. Zainal Mustofa Tasikmalaya, K.H. Isa Anshary Agam-Sumatera Barat dan K.H. Ahmad Rifai Kalisalak,[42] menunjukkan relasi penguasa dengan ulama tidak sinergis, juga tidak harmonis. Radikalisasi ulama dengan mengambil jalan oposan itu dalam rangka merebut dominasi dan hegemoni negara yang terlalu dominan atas semua sumber kuasa bangsanya termasuk urusan keagamaan. Negara yang terlalu dominan, membuat kebijakan-kebijakan negara tidak saja memarginalkan ulama sebagai aktor informal tetapi juga dianggap sebagai tidak menguntungkan Islam.

Akomodasi Islam oleh negara pasca kemerdekaan semakin meluas. Di samping peradilan agama, negara memberi hadiah ummat Islam dengan Kementerian Agama. Melalui kementerian ini ratusan ribu madrasah dan pesantren yang menjadi ladang garapan dan kerja-kerja praktis NU dan ormas Islam lain lebih terkonsolidasi. Negara memberikan otonomi kepada beberapa wilayah untuk menerapkan syari'ah pada berbagai wilayah seperti Banda Aceh, Banten, dan lain-lain., memberi izin mendirikan Bank Mu'amalah yang kemudian munculnya bank-bank syari'ah dan asuransi berdasarkan syari'ah di hampir seluruh perbankan dan lembaga keuangan nasional pada pasca reformasi. Akomodasi Islam oleh negara dalam sebuah bingkai "kelaziman representasi" terhadap figur apakah masih berlanjut pada era mendatang? Apakah akomodasi itu tergantung kepada mekanisme dukung mendukung melalui pasar politik yang ada? Pertanyaan ini sulit diprediksi hari ini, namun, NU hendaklah menghindar dan memberi jarak yang sama dengan kekuasaan dan partai politik yang dirancang sebagai organ mengikuti mekanisme pasar politik.

Interaksi aktif Islam dalam nusantara dalam wadah kebangsaan dalam wujud spiritualitas tentu memanfaatkan jejaring apa yang kemudian

---

[41]Subhan SD, *Ulama-ulama Oposan* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000).

[42]Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

disebut sebagai *Jam'iyyah Ahli Thariqah al-Muktabarah al-Nahdliyah* seperti Tarekat Qadiriyyah, Syadzaliyyah, Naqshabandiyah, Syattariyyah, Sammaniyyah, Tijaniyyah, dan Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah, dan lain-lain,[43] pada tingkat lokal, para ulama lokal – sekedar contoh – K.H. Mukhtar Syafa'at Abdul Ghofur di Pesantren Darussalam, Blokagung, Banyuwangi, yang dikenal sebagai patriot dan Imam al-Ghazalinya tanah Jawa[44] - dengan jaringan para kiai desa merawat Islam dalam bentuk pengajian, yasinan, tahlilan, barzanji, diba', manaqiban, dan lain-lain., merupakan tipikal peran kemasyarakatan ulama NU, yang secara nasional kemudian dikenal dengan apa yang kemudian disebut *public rituals*. Peran-peran seperti ini – secara sosiologis dan antropologis – meresap ke dalam dinamika hidup keseharian masyarakat, termasuk fenomena apa yang dipotret Nur Syam dengan Tarekat Petani.[45] Semua sebagai telah disebut di atas, di luar apa yang dicontohkan oleh Kiai Haji Ahmad Mutamakkin yang sangat menonjol di bidang tasawuf praktis (*'amali*),[46] yang pada kemudian hari juga berkembang untuk mengatasi masalah gaya hidup manusia modern, termasuk narkotika, seperti yang dipraktikkan Syeikh Ahmad Shohibul Wafa Tajul Arifin R.A., atau Abah Anom Suryalaya. Tokoh seperti Kiai Mutamakkin di Kajen, Pati, dan Abah Anom di Tasikmalaya, untuk sekedar mengambil contoh dari semua ulama dengan peran serupa berubah menjadi, psikolog-konselor terhadap berbagai bidang masalah yang ditangani dengan berbasis ilmu keagamaan. Seiring dengan berdiri dan tumbuhnya Perguruan Tinggi Islam, baik dari segi jumlah maupun dari segi mutu kedalaman kajian, pembahasan dan peran-peran Islam dan ulama pada level yang lebih substantif dan meluas.

Memilih Islam Nusantara seperti memilih koleksi ingatan dalam keleidoskop tentang prestasi gemilang Islam di masa lalu. Prestasi baik yang lahir dari keinginan untuk merawat ikatan kedamaian yang terbentuk di antara komponen anak bangsa di masa lalu. Islam

---

[43]Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011).

[44]Muhammad Fauzinuddin Faiz, *Mbah Kiai Syafa'at: Bapak Patriot dan Imam al-Ghazalinya Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2015).

[45]Nur Syam, *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyyah Lokal* (Yogyakarta: LKiS, 2013).

[46]Argawi Kandito, *Mbah Mutamakin: Perjalanan Hidup, Pendakian Spiritual, dan Buah Pikir Emas Sang Legenda Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013).

Nusantara dapat berarti kumpulan, satu dua berperan menonjol, keinginan kelompok satu dua kali ingin memimpin dan mengungguli yang lain. Yang tak tercatat adalah adanya sikap rendah hati, kearifan untuk menjaga kebersamaan dan bersatu lebih diutamakan daripada membela kepentingan satu kelompok karena merasa lebih unggul dari yang lain.

Bagaimana menempatkan Islam Nusantara di antara corak Islam yang lain di Indonesia dan dunia? K.H. Ma'ruf Amin (Ra'is Aam PBNU 2015-2020), menyebut identitas Islam Nusantara, sebagai berikut:

> "Ada lima penanda Islam Nusantara. *Pertama*, reformasi (*islahiyyah*). Artinya, pemikiran, gerakan, dan amalan yang dilakukan para nahdliyin selalu berorientasi pada perbaikan. Pada aspek pemikiran, misalnya, selalu ada perkembangan di sana (*tatwir al-fikrah*), dan karena itu, pemikiran Islam Nusantara adalah pemikiran yang ditujukan untuk perbaikan terus. Cara berpikirnya adalah tidak statis dan juga tidak kelewat batas.

Kedua, *tawazuniyyah*, yang berarti seimbang di segala bidang. Jika sebuah gerakan diimplementasikan, maka aspek keseimbangan juga harus dijadikan pertimbangan. *Tawazunniyyah* ini menimbang dengan keadilan.

Ketiga, *tatawwu'iyyah*, yang berarti sukarela (volunterisme). Satu hal yang harus dipegang dalam kesukarelaan ini adalah dalam menjalankan pemikiran, gerakan dan amalan, nahdliyin tidak boleh memaksakan pada pihak lain (*lã ijbãriyyah*). Artinya, orang NU harus memperhatikan hak-hak orang di luar NU. Secara internal, warga NU juga tak boleh bersikap fatalistik (*jabbãriyyah*), harus senantiasa berusaha dan berinovasi menegakkan tiga pilar Islam Nusantara di atas. Dengan kata lain, tidak ada pemaksaan, tetapi bukan tidak berbuat apa-apa.

Keempat, santun (*akhlaqiyyah*), yaitu segala bentuk pemikiran, gerakan, dan amalan warga Islam Nusantara dilaksanakan dengan santun. Santun di sini berlaku sesuai dengan etika kemasyarakatan dan kenegaraan serta keagamaan.

Kelima, *tasamuh*, yang berarti bersikap toleran, respek kepada pihak lain. Sikap toleran ini tidak pasif, tetapi kritis dan inovatif. Dalam bahasa keseharian warga NU adalah sepakat untuk tidak sepakat".[47]

---

[47]Ma'ruf Amin, "Khittah Islam Nusantara", *Kompas*, 29 Agustus 2015.

Islam Nusantara: *Conceptual Framework*

Penjelasan Ringgren[48] tentang Islam yang didasarkan pada teori Margoliouth, Lidzbarski, Kunstlinger, dan Bravmann disebut Baneth agak mengada-ada[49] dan keluar konteks sosial historis yang dimaksudkannya. Sebagaimana telah disinggung sepintas di atas bahwa kata *aslama, salam,* Islam, Muslim, dalam glosari Al-Qur'an mengandung arti "menyerah", "tunduk", dan "pasrah" disebut Baneth tidak cocok dengan lingkungan sosial di mana Nabi Muhammad harus berdakwah waktu itu, karena terlalu ruhaniah. Tidak terbayangkan, tulis Baneth, Nabi berbicara kepada kaum mukminin pertama yang terdiri dari para budak dan kaum miskin, lalu belakangan kepada suku-suku pengembara: "tunduk dan pasrahlah engkau pada Tuhan".[50] Baneth melihat kata-kata itu tidak memiliki makna dalam konteks audien yang demikian, karena yang dikehendaki adalah ditinggalkannya politeisme, menjadi monoteisme. Politeisme mengarah pada musyrik, bersekutu dengan selain Tuhan, atau dengan tuhan-tuhan palsu. Yang tepat, menurut Baneth adalah kata yang diderivasi dari akar kata *salam* itu mengarah kepada keseluruhan, kesempurnaan, dan totalitas. Tekanan kata Islam terletak pada kemutlakan, bukan pada ketundukan. Baneth mengutip tafsir terkenal seperti al-Thabari, Zamakhsari, dan Baidawi, seringkali menjelaskan kata Islam – baik sebagai kata kerja transitif maupun intransitif mengarah kepada arti "menyerahkan diri semata-mata hanya kepada Allah Yang Esa",[51] apalagi jika Islam diletakkan dalam konteks redaksi ayat: ...*aslam-a wajhah-u li Allah-i*...[52] dan ...*udkhulu fi al-silm-i kaafah*....[53] Sebagai bandingannya, pembaca dapat membaca buku Al-Azmeh, yang mengkaji Islam secara historis dan

---

[48]Karl Wilhelm Helmer Ringgren, *Islam, 'Aslama and Muslim* (Uppsala: C.W. K. Gleerup, 1949).

[49]D.Z.H. Baneth, "Apakah Yang Dimaksud Muhammad Saw. Dengan Menamakan Agamanya "Islam"? Pengertian Asli Aslama dan Kata-Kata Turunannya", H. L. Beck and N. J. G. Kaptein (red.), *Pandangan Barat Terhadap Islam Lama* (Jakarta: INIS, 1989), hlm. 3-4.

[50]Baneth, "Apakah Yang Dimaksud Muhammad Saw. Dengan Menamakan Agamanya "Islam"?", hlm. 4.

[51]Baneth, "Apakah Yang Dimaksud Muhammad Saw. Dengan Menamakan Agamanya "Islam"?", hlm. 9.

[52]QS Al-Baqarah/2: 112.

[53]QS Al-Baqarah/2: 208.

etnografis pada Islam abad klasik.[54] Pembaca dapat pula membaca buku *Kontroversi Islam Awal*,[55] yang menyajikan debat hangat antara mereka yang berada di kubu tradisionalis dengan mereka yang berada di kubu revisionis, juga dalam *Kemunculan Islam dalam Kesarjanaan Revisionis*,[56] Sirry menulis bahwa penulisan Islam yang tersedia luas saat ini ditulis pada periode belakangan, sehingga menjadi terus relevan menempatkan Islam pada konteks historisnya saat lahir.

Memahami Islam dalam perspektif normatif dengan tidak lupa melihat tatanan sosial historis Islam seperti di atas dan keharusan memahami atas konteksnya dalam Islam Nusantara pertama-tama dijelaskan Bisri dalam sintaksis (*nahwu*) bahasa Arab. Islam Nusantara merupakan bentuk *idhofah* (menunjukkan tempat) yang tidak hanya memiliki makna *lam* (*tamalluk*: bagi) tetapi juga *fii* (di) atau *min* (dari)[57] wilayah yang disebut Nusantara. Di dalam konsep Islam Nusantara tidak ada tempat bagi perasaan sentimen yang dipicu rasa benci terhadap bahasa dan budaya Arab, misalnya, karena Islam lahir di tanah Arab dan Al-Qur'an berbahasa Arab.[58] Sebagai bentuk *idhofah*, penyandaran suatu kalimat berupa kata benda (*isim*) kepada kalimat lain sehingga menimbulkan pengertian yang lebih spesifik. Dengan demikian, Islam Nusantara adalah Islam (*isim*) bagi (*lam*) orang, di (*fii*), dan dari (*min*) wilayah budaya dan geografis nusantara. Dengan meletakkan pada *idhofah*, Islam Nusantara tidak berusaha menyempitkan doktrin dan nilai-nilai universal Islam tetapi justru menempatkan budaya lokal sebagai pengakar, penakar, dan jangkar untuk penguat pelaksanaan ajaran Islam, terutama pada aspek ritual. Islam Nusantara akan salah jika dipahami dalam bentuk *na'at-man'ut* (penyifatan) sehingga bermakna "Islam dinusantarakan" atau "nusantara diislamkan". Penjelasan Bisri

---

[54]Aziz Al-Azmeh, *The Emergence of Islam In Late Antiquity: Allah and his People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

[55]Mun'im A Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Madzhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015).

[56]Mun'im A Sirry, *Kemunculan Islam dalam Kesarjanaan Revisionis* (Yogyakarta: UIN Yogyakarta Press, 2017).

[57]Musthofa Bisri, "Sambutan: Islam Nusantara, Makhluk Apakah Itu?", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 16.

[58]Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 62-63.

ini, menurut Musthofa, dapat memaparkan dengan gambaran yang jelas tentang Islam Nusantara, yang lebih elegan karena cenderung pada ortodoksi, dan meredam kelompok di internal NU dan eksternal NU yang salah paham terhadap konsep Islam Nusantara.[59]

Dimensi "keseluruhan, kesempurnaan, dan totalitas", sekali lagi, Islam itu dijadikan penciri utama, bukan dimensi "kepasrahan", maka Islam dalam Islam Nusantara adalah gambaran keseluruhan, kesempurnaan, dan totalitasnya untuk berpasrah diri semata-mata kepada Allah Swt., Tuhan Yang Maha Esa, yang dipraktikkan oleh orang-orang di dalam ranah budaya nusantara. Baik pada tahap iman, maupun Islam hingga ikhsan.[60] Bukan hanya pada wilayah *'ubudiyah*, tetapi juga *syari'ah, mu'amalah* dan *awa'id* secara seimbang dan selaras.[61] Penekanan pada tiga dimensi tersebut di atas selaras dengan tujuan syari'at: mendatangkan kemaslahatan dan menghindarkan dari kemudaratan bagi hamba-Nya, baik pada kehidupan di dunia saat ini maupun pada kehidupan di akhirat nanti.[62] Kemaslahatan hidup di dunia diketahui dengan merujuk pada "keadaan darurat atau kesemestian, pengalaman atau praktik dalam dunia nyata, bersentuhan langsung dengan adat istiadat dan budaya setempat, dan dugaan-dugaan lain di dalam hidup yang bisa dipertanggung-jawabkan". Sementara kemaslahatan di akhirat dapat diketahui melalui dalil-dalil syar'i, yang digali dari di dalam Al-Qur'an, sunnah, dan penalaran rasional melalui ijtihad seperti ijma', qiyas, dan lain-lain.[63]

Bagaimana kerangka konseptual Islam Nusantara pada level ushul fikih agar dalam usaha mencari maslahah tersebut otoritatif? Mahfudh, Muhadjir, Muhammad dan Ghazali menjelaskan hal tersebut. Menurut Mahfudh, pikiran dan kesadaran untuk mencari maslahat itu yang mendasari *bahtsul masa'il* dan *istinbath* hukum di NU, yang mengeluarkan ketentuan hukum fikih yang didasarkan pada referensi (*maraji'*) berupa

---

[59]Mustofa, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan", 408.

[60]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 33-48.

[61]Ahmad Sahal, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara?", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 30.

[62]*Ibid.*, hlm 18-19.

[63]*Ibid.*, hlm 19-20.

kitab-kitab fikih yang telah dikategorisasikan secara sistematis menurut komponennya, yakni: *'ibadah, mu'amalah, munakahat* (hukum keluarga), dan *jinayat/qada* (pidana/peradilan). Pertama yang dipegangi adalah pendapat para mujtahid (*aqwal al-mujtahidin*) yang *muthlak* (independen) hingga yang *muntashib* (intra-madzhab). Secara bertingkat yang dipegangi adalah pendapat mujtahid yang telah ada nasnya (*qaul manshush*), jika tidak akan merujuk pada pendapat hasil *takhrij* (*qaul mukharaj*). Jika terjadi perbedaan pendapat (*khilaf*) akan diambil pendapat yang paling kuat dan disesuaikan dengan kebutuhan primer (*dharuriyyah*) dan kebutuhan sekunder (*hajiyyah tahsiniyyah*).[64] Merujuk pendapat Ibn Rusydi dalam *Bidayat al-Mujtahid*, Sahal[65] membedakan antara *al-nushuush al-mutanaahiyah* (nas atau teks yang terbatas) dan *al-waqaa'i ghayr al-mutanaahiyah* (peristiwa/kenyataan baru yang bersifat tak terbatas).

Kerangka konseptual kedua, disampaikan Muhadjir, Muhammad dan Gazali yang menekankan pada dimensi kebermanfaatan dan kemaslahatan hukum dalam kehidupan sehari-hari. Muhajir menjelaskan bahwa hukum Al-Qur'an ujungnya adalah kemasalahatan, dan karena itu, membolehkan syari'at hingga level yang rendah, demi mengingat dan menyentuh hati dan pikiran audiens. Tiga hukum yang dimuat Al-Qur'an adalah *ahkam i'tiqadiyah*, yakni sejumlah ajaran yang bersentuhan dengan keyakinan, yang berisi tentang rukun iman; *ahkam khuluqiyyah*, yakni petunjuk kepada mukallaf untuk membersihkan hati dan jiwa dari berbagai sifat-sifat yang tercela lalu menghiasinya dengan berbagai sifat-sifat yang terpuji; *ahkam 'amaliyyah*, yakni tuntunan yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, mulai dari peribadatan, pernikahan, transaksi, dan lain-lain. Dari penelitian para ulama terhadap nas-nas syari'at, hukum lahir darinya, demikian juga illat dan hikmah-hikmah, sampai pada kesimpulan bahwa apa yang hendak dicapai dibalik pemberlakuan aturan-aturan syari'at adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Dilekatkan pada ushul fikih, maslahat dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama, maslahat mu'tabarah*, yakni merupakan tipe maslahat yang mendapat apresiasi dari syari'at melalui dukungan dari salah satu nash Al-Qur'an, seperti kearifan

---

[64]M. A. Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 51-52.

[65]*Ibid*., hlm 15.

dan kebijakan dalam menjalankan dakwah islamiyah. *Kedua, maslahat mulghah*, yakni tipe maslahat yang diabaikan syari'at melalui legitimasi dari salah satu nash, seperti menyamaratakan volume pembagian harta pusaka antara laki-laki dengan anak perempuan. *Ketiga, maslahat mursalah*, yakni tipe maslahat yang terlepas dari dalil nash, tidak memiliki acuan terhadap nash khusus, yang mengapresiasi maupun yang mengabaikannya, seperti halnya, pentingnya pencatatan terhadap akad nikah.[66] Sementara kemaslahatan yang semakna dengan kebaikan dan kemanfaatan bagi pemeluknya tertuang dalam lima prinsip pokok (*al-kulliyat al-khamsah*): memelihara agama (*hifẓh al-din*), akal (*hifẓh al-'aql*), jiwa (*hifẓh al-nafs*), harta (*hifẓh al-mal*), dan harga diri (*hifẓh al-'irḍ*).[67] Hukum Islam itu ada yang tetap, tetapi ada juga yang berubah.[68] Mu'amalah merupakan salah satu dimensi di dalam hukum Islam yang paling luas cakupan dan bahasannya. Dimensi ini bersifat dinamis, fleksibel dan terus-menerus berubah, tidak akan pernah berhenti menyesuaikan diri, seiring dengan perubahan kehidupan manusia itu sendiri. Dalam konteks perubahan sosial, kultural dan kemanusiaan yang terus-menerus tersebut, sudah menjadi suatu kebijaksanaan Allah Swt. bahwasanya teks-teks keagamaan di dalam Islam tidak sampai mengatur sampai pada detail-detail masalah dan hukum-hukumnya atas masalah mendetail tersebut, melainkan justru lebih menekankan pada dasar-dasar (*mabadi'*) hukum yang bersifat moral-etis. Dasar-dasar hukum mendasar yang bersifat moral dan etik tersebut, misalnya, memberi rambu-rambu saja, seperti *'adam al-dharar* (tidak merugikan pihak lain atau merusak), *'adam al-gharar* (tidak boleh menipu), *'adam al-ihtiqar* (tidak berlaku diskriminatif), *'adam al-ikrah* (tanpa disertai dengan kekerasan), *al-taradhi* (kerelaan para pihak yang terlibat) *mu'asyarah bi al-ma'ruf* (pergaulan yang baik), *syura/musyawarah* (dialog konsultatif antar para pihak), dan lain-lain.[69]

---

[66]Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", hlm. 63.

[67]Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", *Kolom NU*, Rabu, 17/06/2015.

[68]Husein Muhammad, "Hukum Islam Yang Tetap dan Yang Berubah", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 98-105.

[69]Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", hlm. 101.

Dalam memahami nash-nash syari'ah (*nushush al-syari'ah*) akan melahirkan hukum yang tidak selalu bersifat tekstual tetapi yang lebih penting adalah bersifat kontekstual. Dalam hal kewajiban pendirian negara saja, misalnya, tujuan bernegara dalam Islam adalah sejalan dengan apa yang menjadi tujuan syari'at. Yakni, terwujudnya rasa keadilan dan kemakmuran yang berketuhanan yang Maha Esa di kalangan warga negaranya. Dengan perspektif pandangan seperti ini, Islam damai di dalam ranah budaya nusantara merupakan hasil tafsir terbaik untuk masa kini dan massa mendatang. Sebuah ranah budaya di mana polarisasi dan sengketa antar warga karena sektarianisme karena pengaruh agama, suku, etnis, budaya, politik, dan lain-lain. Dengan Islam yang damai, tugas tersisa dari kaum Muslim adalah mengenalkan Allah Swt. namun tidak lupa menjaga agar perut hamba-Nya terbebas dari rasa lapar dan dahaga, tempat tinggal, tetapi juga bagaimana Islam menentramkan jiwa dari segala kekhawatiran hidup.[70] Islam Nusantara sama sekali tidak hendak mengubah doktrin Islam, karena itu menurut Gazali, metodologi Islam Nusantara – mengutip al-Syatibi – tidak ditekankan melakukan penciptaan hukum (*ijtihad istinbathi*) tetapi justru ditekankan pada aspek penerapan hukum (*tathbiq tanzil al-hukm*). Masih mengikuti kategorisasi al-Syatibi, Islam Nusantara tidak sedang melakukan proses memproduksi hukum (*takhrij al-manath*) tetapi upaya penerapan hukum (*tahqiq al-manath*). Islam Nusantara tidak sedang menguji koherensi dalil-dalil yang dijadikan dasar penetapan hukum dalam *ijtihad istinbathi*, tetapi justru ingin melihat koresponsdensinya dengan kemanfaatan hukum di lapangan dalam konteks *tathbiq tanzil al-hukm* agar Islam dirasakan langsung untuk menghormati manusia. Penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan merupakan soko guru dari hukum Islam. Mekanisme ushul fikih yang ditekankan adalah menggunakan *mashlahah mursalah*, *istihsan*, dan '*urf*, untuk dan karena itu, alat bantu untuk memahami realitas menjadi penting. Alat bantu yang dimaksud adalah ilmu-ilmu non-keislaman. Tersedianya alat bantu itu membuat kajian antar bidang ilmu dan penerapannya menjadi saling tembus (*semipermeable*),[71] sehingga penjelasan terhadap masalah yang kompleks didekati dengan pendekatan

---

[70]Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", hlm. 63 dan 68.

[71]M. Amin Abdullah, "Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 94.

inter dan transdisipliner. Jika Gazali tidak membatasi penyebutan perlunya ilmu bantu agar Islam diterima dengan damai di nusantara, namun Bizawie menyebut bahwa diskursus Islam Nusantara membuka ruang dalam diskusi di ranah sejarah, arkeologi, antropologi, studi agama, hingga dinamika poilitik.[72] Dengan ilmu bantu tersebut, Gazali menulis, bahwa syari'at dibangun – mengutip Ibn Qayyim al-Jauziyyah – untuk kepentingan harkat martabat manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, seperti kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, kebajikan dan kebijaksanaan (*al-hikmah*)[73] dapat diterapkan dengan lebih mudah di dalam hidup mereka.

Geneologi Islam Nusantara dibangun didasarkan pada tradisi intelektual berupa warisan klasik yang kaya, turun temurun secara sekuensial. Tokoh-tokoh yang menjadi sandaran ke atas Islam Nusantara mewariskan berupa kitab-kitab klasik, yang di dalamnya mereka memberi contoh metodologi tentang bagaimana merumuskan ushul fikih yang disebut Majid sebagai kaidah yang realistis dan pragmatis yang mampu menjaga logika akal sehat (*common sense*) dari ilmu logika formal yang dicetuskan Aristoteles. Teologi yang hendak dimajukan dalam menghadapi warisan klasik tersebut adalah "taklid yang kritis dan kreatif". Sikap taklid lahir dari penghormatan, sementara kritis dan kreatif lahir dari usaha meneruskan sikap hormat itu dengan membawanya pada situasi zaman yang kompleks dan senantiasa berubah. Agar Islam di Indonesia dapat memiliki tatapan masa depan dengan jernih dan damai, dengan berbekal pada kekayaan masa lalu. Seluruh peradaban agung dan semua penemuan penting manusia di bidang ilmu pengetahuan, selalu merupakan akumulasi kerja dan berdasar pada penemuan-penemuan sebelumnya. Pengabaian terhadap warisan dan temuan masa lalu selalu akan mengarah kepada pemiskinan tradisi, demikian juga dengan membuang pemikiran warisan kitab klasik. Jika suatu tahap kemiskinan telah terjadi, maka sikap keberagamaan akan menjadi sangat reaksioner. Argumen keagamaan dari mereka yang telah

[72]Zainul Milal Bizawie, "Islam Nusantara Sebagai Subjek Dalam Islamic Studies", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 244.

[73]Abdul Moqsith Gazali, "Metodologi Islam Nusantara", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 106-115.

mengalami proses pemiskinan kultural dan karena itu pasti dengan memulai dari yang baru sama sekali, akan terlihat tidak memadai dalam menghadapi persoalan kontemporer yang makin kompleks.[74]

Siraj menyebut bahwa komunitas Hasan al-Basri (21-110 H) merupakan peletak dasar (*al-wadhi' al-awwal*) paham Aswaja. Inilah ortodoksi yang kemudian diteruskan Abdullah bin Kullab (w. 255 H), Harits bin Asad al-Muhasibi (w. 243 H), Abu Abbas al-Qalanisi. Satu abad kemudian diteruskan Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H) dan Abu Manshur al-Maturidi (w. 333 H)[75]. Pada abad berikutnya, teologi Aswaja dilanjutkan oleh Abu Bakr al-Bayhaqi (w. 458 H), al-Baqillani (w. 403 H), Abu Uthmaan as-Sabuni (w. 449 H), al-Khatib al-Baghdadi (w. 469 H), dan tokoh-tokoh lain hingga puluhan abad belakangan. Disebutkan bahwa dari al-Kullabiyah ini Al-Asy'ari tidak saja mengambil tatacara ritual tetapi mengambil doktrin tentang Tuhan pada saat menolak doktrin teologis dan kemudian keluar dari Mu'tazilah. Yang hendak disampaikan Siraj adalah posisi Hasan Basri yang mengkritik berbagai tindakan keji dan nepotisme yang dilakukan Mu'awiyah di Damaskus dapat diartikan juga menolak paham keagamaan Jabariyyah yang dijadikan dasar oleh rezim itu. Sementara posisi al-Asy'ari yang keluar dari paham Mu'tazilah kemudian mendeklarasikan aliran baru dengan nama *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* dapat dianggap sebagai sebuah kritik mendasar atas paham keagamaan Mu'tazilah yang dijadikan sebagai paham resmi negara pada zaman Khalifah Abbasiyah di Baghdad. Di antara Jabariyyah dengan Mu'tazilah, dan juga aliran-aliran pemikiran yang lain, aliran pemikiran Aswaja mengambil sikap moderat (*tawasuth*), seimbang (*tawazun*), adil dan tegak lurus (*i'tidal*), dan toleran (*tasamuh*), dalam memahami doktrin asasi Islam dan dimensi penerapannya. Shiddiq menyebut bahwa prinsip-prinsip di atas melandasi orang NU dalam menjalankan *amar ma'ruf nahi munkar* di bidang aqidah, syari'ah, akhlaq, tasawuf, relasi interpersonal dalam pergaulan antar golongan, dalam kehidupan bernegara, kebudayaan, dan melaksanakan dakwah Islam.[76]

---

[74]Nurcholish Majid, "Islam Indonesia Menatap Masa Depan", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 120-212.

[75]Said Agil Siraj, "Rekonstruksi Aswaja Sebagai Etika Sosial", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 145.

[76]Achmad Siddiq, *Khitthah Nahdliyah* (Surabaya: Khalista – LTN NU: 2005), hlm. 40-44.

Azra menulis bahwa ortodoksi Islam di dalam ranah budaya Nusantara mulai terbentuk menjadi mapan terhitung sejak abad ke-17 pada saat murid-murid dari Jawi atau negeri bawah angin seperti Nuruddin al-Raniri, 'Abdurrauf al-Sinkili, dan Muhammad Yusuf al-Makassari kembali ke nusantara setelah belajar hampir dua dasawarsa. Mereka berada dan terlibat dalam jaringan keilmuan dalam relasi guru-murid dengan para ulama yang berpusat di kota Makkah dan kota Madinah.[77] Orotodoksi Islam di Nusantara memiliki tiga unsur utama yang kokoh: dalam bidang teologi mengikuti madzhab Asy'ariyah, fikih mengikuti Syafi'iyah – meskipun menerima madzhab sunni lain – sedangkan dalam tasawuf mengikuti al-Ghazali. Tasawuf sebagai disebut terakhir ini yang dipraktikkan baik secara individu maupun kelompok melalui berbagai organisasi tarekat sufi yang terorganisasi secara rapi dan lengkap dengan mursyid, khalifah dan murid dan juga tata cara zikir wirid tertentu. Wajah ortodoksi ini, menurut Fatoni, seperti prediksi K.H. Hasyim Asy'ari dalam *Risalat Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.[78] Islam Nusantara berbeda dengan ortodoksi Islam di ranah budaya Arab Saudi, yang hanya menekankan pada dua unsur utama: kalam (teologi) dalam Salafi-Wahabi dengan pemahaman Islam literal dan penekanan pada Islam yang murni. Unsur ortodoksi kedua di ranah budaya Arab Saudi adalah mengikuti fikih Hanbali yang merupakan mazhab yang paling ketat dalam sejarah yurisprudensi Islam. Tasawuf tidak termasuk sebagai bagian dari ortodoksi Islam di dalam ranah budaya Arab Saudi, ia ditolak karena dianggap mengandung banyak unsur ajaran tambahan yang dianggap sebagai sesat (*bid'ah dlalalah*).[79]

Jika NU pada 1984 melalui Muktamar ke-27 di Situbondo memutuskan Khittah 1926 sebagai konsolidasi internal organisasi kepada ide dasar dan awal pendirian organisasi masyarakat. Khittah 1926 berarti menegaskan diri sebagai *Jam'iyyah Islamiyah* yang mengurusi masalah sosial (*mabarat*), ekonomi (*iqtishadiyah*), pendidikan (*tarbiyah*)

---

[77]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Abad XVII-XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999).

[78]Muhammad Sulton Fatoni, "NU dan Islam Nusantara", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 234.

[79]Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama Nusantara", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 170.

dan dakwah,[80] maka NU pada 2015 melalui Muktamar ke-33 di Jombang melahirkan Khittah Islam Nusantara, bermaksud mempertegas peran NU dalam ranah pemikiran (*fikrah*), dinamika gerakan (*harakah*), dan bagaimana pilihan-pilihan tindakan nyata (*'amaliyyah*) sebagai pengikut aswaja *al-nahdliyyah*. Penyifatan dengan kata tambahan *al-nahdliyyah* menjadi penting sebagai pembeda karena banyak kalangan lain di luar NU – baik di dalam negeri maupun di luar negeri – yang mengklaim sebagai pengikut aswaja, namun dengan pemikiran, gerakan, dan tindakan yang berbeda dengan NU.

Islam Nusantara yang semula secara akademik masuk kawasan Islam Asia Tenggara. Namun sejak perang dunia kedua dan wilayah-wilayah tertentu di kawasan ini melakukan regionalisasi menjadi negara-negara yang merdeka, maka negara-negara ini memiliki perbedaan masing-masing terutama terkait dengan bagaimana modus relasi Islam dengan negara. Di Malaysia dan Brunei Darussalam misalnya, Islam merupakan agama resmi negara. Islam di Malaysia dan Brunei sepenuhnya terkooptasi oleh negara – Islam menjadi bagian struktur dan birokrasi di kedua negara itu. Sementara meski Muslim menjadi mayoritas di repubik ini, Islam tidak menjadi agama resmi. Mirip dengan minoritas di Singapura, sebagian kaum muslim di Thailand dan Filipina, terlibat dalam suasana saling salah memahami – untuk tidak menyebut konfrontasi - dengan pemerintah pusat di Bangkok dan Manila.[81]

Islam di wilayah Nusantara memiliki akses, baik langsung maupun tidak langsung, dengan sumber-sumber utama Islam di Timur Tengah. Melalui institusi kajian tingkat tinggi, Stanton[82] menulis mereka yang tinggal di wilayah resapan Islam seperti Mesopotamia, Persia, dan Siria, yang jauh dari sumber utama Islam, Semenanjung Arabia, memiliki akses yang sama terhadap referensi bagaimana watak-kepribadian dan perilaku Muslim di bawah Tauhid dijalankan. Penyebaran – dalam istilah Bourdieu - *doxa* dan ortodoksi Islam, bertemu dan bersentuhan dengan heterodoksi di wilayah serapan Islam itu.[83] Namun tidak jarang

[80]Sumanto Al-Qurtuby, "Khittah NU dan Siasat Politik Kiai", *Suara Merdeka*, Senin, 26 Juli 2004.

[81]Azra, "Jaringan Ulama Nusantara", hlm. 173.

[82]Stanton, *Higher Learning in Islam*, hlm. 29.

[83]Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Richard Nice, trans. (Cambridge: The Cambridge University Press, 2013), 159.

aspek agama dalam karakteristik Islam Nusantara ini disebut dengan mendakwahkan *doxa* dan ortodoksi dengan mengikis heterodoksi.

Di dalam konsep doxa dan ortodoksi Islam, budaya itu masuk heterodoksi Islam. Tradisi *nyadran* seperti di Trenggalek juga di Sidoarjo, Batang, Temanggung, dan di Sleman di Yogyakarta paling banter masuk wilayah heterodoksi itu. Tradisi *nyadran* berasal dari kata *sadra* (Jawa) berarti ziarah kubur makam Adipati Menak Sopal, memotong kerbau kemudian melarung kepala kerbau, lengkap dengan kulit beserta tulang-tulangnya dilempar ke sungai sebagai sesaji talak balak, merupakan salah satu prosesinya yang panjang dan kompleks. *Tahlilan* dan *tadarusan* di samping makam Adipati Menak Sopal,[84] merupakan salah satu acara dalam rangkaian prosesinya, namun perubahan dan pergeseran budaya di dalamnya tidak membuat tradisi ini masuk radar ortodoksi Islam. Kuatnya sesajen berupa kepala kerbau, tulang dan kulitnya ke sungai pada tradisi ritual masyarakat Jawa,[85] ia berasal dari agama Jawa,[86] itu pula yang membedakan tradisi ini berada di luar jangkauan yang bisa diakomodasi sebagai doktrin ajaran Islam. Penghancuran dan penyembahan berhala dan tradisi sesembahan berupa orang diubah menjadi hewan oleh dan sejak masa Nabi Ibrahim, merupakan kritik tradisi dan nalar. Manusia jangan terlalu memberhalakan dirinya sendiri, dan penyembelihan hewan merupakan penyembelihan terhadap nafsu kehewanan kita, dan daging kurban yang dibagikan kepada manusia dilandasi spirit kasih sayang atas dan untuk manusia. Dengan kuatnya nuansa mistik dalam tradisi *nyadran*, meski terdapat narasi heterodoksi berupa *tadarus* dan *tahlil,* jelas tidak bersumber dari doktrin ajaran agama.

Pertunjukan seni *gandrung*, *janger*, *jaranan* (tarian kepahlawanan), *kuntul-kuntulan,* serta ritual *sebrang, rebo pungkasan* atau *rebo wekasan* – peringatan Rabu terakhir pada bulan Syafar – dan petik laut di Banyuwangi[87] tentu saja tidak masuk sebagai budaya Islam, untuk

---

[84]Wahyu Nur Alifiana, "Perubahan Budaya Dalam Tradisi Nyadran di Kelurahan Ngantru, Kecamatan Trenggalek Kabupaten Trenggalek, Jawa Timur", *Jurnal Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Jawa*, Universitas Muhammadiyah Purworejo, Vol. 02, No. 01 (Mei 2013), hlm. 104-116.

[85]Giri MC, Wahyana, *Sajen dan Ritual Orang Jawa* (Jakarta: Narasi. 2010).

[86]Suwardi Endraswara, *Agama Jawa: Menyusuri Jejak Spiritualitas Jawa* (Yogyakarta: Lembu Jawa, 2012).

[87]A. Latief Wiyata, et. al., Etnografi Seni Tradisi dan Ritual Using: Kebijakan Kebudayaan dan Identitas Using", laporan Penelitian Unggulan Perguruan Tinggi,

tidak disebut sebagai wilayah heterodoksi.[88] Bahkan festival *kebo-keboan* dan *barong ider bumi* di Banyuwangi, meski tradisi-tradisi yang disebut terakhir ini sudah mulai diwarnai nuansa keagamaan karena akulturasi budaya, namun ia tidak menjadi bagian dari tradisi yang memiliki unsur keislaman, saja termasuk heterodoksi Islam terluar. Demikian juga matra *jaran goyang*[89] – mantra pengasihan atau ilmu *pelet* meski mantra itu dimulai dengan bacaan basmalah dan diakhiri dengan dua kalimah syahadat, dan puluhan jenis tradisi lisan yang asal-usulnya bukan Islam.[90]

Peristiwa karnaval seni budaya tradisional *jengge* (Madura) di Kecamatan Mumbulsari atau *ta' butha'an* (Madura) di Kecamatan Arjasa, Kabupaten Jember, juga menonjolkan heterodoksi. Mirip dengan tradisi *ogoh-ogoh* di Bali dan *ondel-ondel* di Betawi, karnaval *jengge* dan *tak butha'an* menampilkan sosok legenda mitos berupa raksasa tinggi besar yang memiliki kekuatan supranatural roh. *Jengge* merupakan ilustrasi dan visualisasi kekuatan baik, sementara *tak butha'an* mencerminkan roh jahat, rakus, dan koruptif dalam diri manusia yang harus dihindari. Raksasa selalu dianggap sebagai biang keladi jika terjadi berbagai peristiwa alam yang dianggap ganjil pada masanya: gerhana bulan, banjir, angin ribut, longsor, kekeringan, dan lain-lain. Sesajen yang dihidangkan berupa makanan yang telah dimasak, lengkap dengan lauk pauk, kue, buah-buahan hasil pertanian dan perkebunan dari lingkungan sekitar. Sesajen dikumpulkan di Balai Desa karena perayaan

---

Fakultas Sastra, Universitas Jember, 2015; Ernawati Purwaningsih, "Kebo-keboan, Aset Budaya di Kabupaten Banyuwangi", *Jantra: Jurnal Sejarah dan Budaya*, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, No 4, Vol. II, (Desember 2007).

[88]Ikwan Setiawan, "Transformasi Masa Lalu dalam Nyanyian Masa Kini: Hibridasi dan Negosiasi Lokalitas dalam Musik Populer Using", *Jurnal Kultur*, Vol. 1, No. 2, (September, 2007).

[89]Novi Anoegrajekti dan Sudartomo Macaryus, Industri Kreatif Berbasis Lokalitas: Dialektika Sastra Tengger, Using, dan Representasi Identitas", Novi Anoegrajekti dan Sudartomo Macaryus (ed), *Prosiding Seminar Nasional Identitas dan Kearifan Masyarakat dalam Bahasa dan Sastra* (Jember: Jurusan Sastra Indonesia, Fakultas Sastra Universitas Jember bekerja sama dengan Kepel Press, November 2013), phlm. 51-52.

[90]Suripan Hadi Hutomo dan E. Yonohudiyono, *Cerita Rakyat dari Banyuwangi* (Jakarta: Grasindo, 1996) menyebut cerita rakyat using dari Banyuwangi antara lain: Asal-Usul Banyuwangi; Lembu Setata dan Lembu Sakti; Agung Sulung dan Sulung Agung; Legenda Sedah Merah; Dongeng Joko Wulur; Dongeng Mas Ayu Melok; Kerajaan Macan Putih; Legenda Ki Ubret; Dewi Sekardadu; dan Kebo Marcuet.

ini bersamaan waktunya dengan acara selamatan ulang tahun desa, *kadisah* (Madura) atau peringatan upacara ulang tahun proklamasi kemerdekaan 17 Agustus. Setelah selesai didoakan sesajen tersebut disantap bersama-sama oleh warga yang hadir.

Bentuk lain acara peringatan ulang tahun desa, atau 17 Agustus dilakukan dengan mengelar acara *gendurenan* (Jawa) di mana masyarakat dating berkumpul dengan mambawa *ambeng* (masakan beruba nasi, urap, sayur mayur, *ingkung* ayam, sambal, tempe, tahu, telor, ikan, daging, dan lain-lain), buah-buahan, dan minuman teh dan kopi hasil pertanian dan perkebunan masyarakat sekitar. *Gendurenan* adalah *tasyakuran*, di mana *ambeng* di tata di tengah-tengah orang yang duduk bersila melingkar. Setelah didoakan oleh pemimpin agama di kampung itu, masyarakat yang hadir menikmati makanan yang dibawanya, dan sisa makanan dibawa pulang dengan sebutan *berkat* (Arab: *berkah*). Umumnya bertempat di perempatan jalan, namun pada saat mushola dan masjid telah marah di bangun, jalanan pun telah mulai rame dengan motor dan mobil, maka *gendurenan* bergeser ke tempat-tempat ibadah atau balai dusun setempat.

Tradisi *ter ater* di Madura – atau dikenal dengan *rebba* – atau *ater-ater* di Jawa sebelum hari raya Idul Fitri dan hari raya Idul Adha adalah mengantarkan makanan ke sanak famili, kerabat dan kepada tetangga kanan kiri, baik yang dekat maupun yang jauh, diyakini dapat mempererat silaturahmi, memperlancar rizki dan memperpanjang umur. Barang yang dibawa umumnya berupa nasi lengkap dengan lauk pauk dan kue. Karena semua orang melakukan *ater-ater*, maka ini seperti tukar menukar makanan antar tetangga dan famili. Tradisi *keppai-keppai* (Madura: kipas-kipas) pada perayaan Idul Adha di Balung Jember tidak membagikan daging kurban mentah, tetapi sudah matang, kepada tetangga kanan kiri pesantren di Jember. Selama melakukan kipas-kipas membakar sate, diiringi rebana. Ini melatih kesabaran, kebersamaan, kepedulian, dan memberikan yang terbaik kepada ummat. Beberapa contoh tradisi sebagai telah diulas di atas berada dalam domain budaya, berinteraksi dengan dunia agama-agama, di mana dalam konteks Islam, hal itu, antara lain, karena didorong oleh inklusifisme Islam[91].

---

[91]Komaruddin Hidayat, *Budaya Lokal Dalam Perspektif Baru: Dialektika Budaya dan Agama dalam Sinergi Agama dan Budaya Lokal* (Surakarta: Unmuh Press, 2003).

Jika diskusi ini ditarik dalam ranah perspektif yang lebih teoritis, dapat dijelaskan bahwa berhadapan dengan gelombang modernisasi dan berbagai kekuatan sosio-kultur dan entitas politik yang lain, maka kebudayaan Islam di Nusantara dapat dijelaskan melalui teori Ting-Toomey[92] yang menyebutnya sebagai sebuah perspektif negosiasi identitas. Karena kebudayaan kerapkali dianggap sebagai konsep inti dalam komunikasi antarbudaya, maka sebuah negosiasi identitas budaya, agama, dan lain-lain., sebenarnya sama-sama fokus pada motif untuk aman dari kerapuhan identitas yang dibangun susah payah melalui budaya, bahasa, agama, etnis, dan lain-lain., dan identitas yang berbeda-beda itu jutsru dapat dijadikan sebagai dasar yang memengaruhi pertemuan antarbudaya pada ranah budaya tertentu. Perspektif negosisasi identitas dibangun di atas berbagai pandangan-pandangan asumtif sebagai berikut. Yakni, ia menekankan pada kaitan antara nilai-nilai kultural dan konsepsi diri seseorang di dalam ranah budaya itu – terutama seseorang yang dominan di dalamnya. Ia menerangkan bagaimana konsep diri (*self concept*) seseorang memengaruhi kognisi, emosi, dan interaksi mereka. Ia menjelaskan mengapa dan bagaimana orang per orang membentuk batas-batas diri dalam relasi antar-kelompok di antara mereka. Ia juga menggambarkan keinginan dan kebutuhan yang berbeda-beda dari para individu yang ada di dalam kelompok budaya itu dalam hal menginginkan otonomi inklusi di tengah-tengah perbedaan yang ada dan otonomi saat berada di tengah-tengah relasi mereka. Dan memetakan faktor-faktor yang memiliki pengaruh kontributif terhadap terjadinya keguncangan identitas individu, budaya di dalam ranah budaya yang dipengaruhi oleh bahasa, suku, etnis dan agama sebagaimana Islam di Nusantara.

Kini, tugas yang terbuka adalah, karena komunikasi dapat dipahami sebagai suatu proses simbolis di mana realitas itu diproduksi, sebagian dipertahankan, beberapa hal diperbaiki, dan ditransformasikan, maka landskap Islam Nusantara baiknya terus menerus diproduksi secara kreatif, dipertahankan yang baik-baik dan mengandung maslahat, diperbaiki dari berbagai kesalahan atau mengundang salah paham, kemudian ditransformasikan sehingga menjadi kekuatan transformatif pada bangsa.

---

[92]Stella Ting-Toomey, *Communicating Across Culture* (London: The Guilford Press, 1999).

BAB 3

ISU UTAMA DISKURSUS ISLAM NUSANTARA

Sebagai sebuah diskursus, Islam Nusantara memiliki spektrum yang luas dan besar jika dilihat dari dari terbentuknya gagasan itu melainkan mulai dari konteks sejarah terbentuknya, dan cakupan bahasannya. Islam Nusantara merupakan wajah terpenting dari tradisi intelektual Islam di Indonesia, sebagai bagian dialog Islam dengan tradisi masyarakat di dalam rumpun budaya di dunia Melayu-Indonesia, disebut Fathurrahman mengalami adaptasi dan pembaharuan di dalam proses kreatifnya.[1] Kemampuannya menarik ummat dari berbagai kalangan, terutama di kalangan tidak terdidik, awam, miskin, dan kurang beruntung memeluk ágama Islam, merasa di terima menjadi bagian dari Islam, juga menampilkan moderasi dalam beragama, itu ibarat menggantai sprei secara halus tanpa harus memindahkan berbagai hidangan makanan di atasnya. Semua nyaman dan merasa aman di dalam Islam, di samping merasa mendapat penghargaan. Memiliki kawan-kawan bergaul dan berkumpul di lingkungan sekitar untuk meningkatkan ilmu dan memperluas wawasan.

Pada era ini, para sultan adalah pusat ekosistem kekuasaan. Namun dalam memerintah, para sultan di berbagai kerajaan dekat dengan ulama,

[1]Oman Fathurrahman, "Tradisi Intelektual Islam di Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8, No. 3 (2001), hlm. 207-221.

menjalin hubungan harmonis, tatanan dijaga dengan adil dan memihak semua, hingga mengibaratkan laksana dua permata dalam satu cincin.[2] Para ulama adalah para sarjana yang memiliki jaringan intelektual dengan pusat-pusat Islam di Timur Tengah, sehingga transmisi ilmu dan karya kesarjanaan dari Timur Tengah mengalir ke berbagai pusat-pusat kekuasaan Islam di Nusantara. Pusat-pusat kekuasaan itu tidak saja dijadikan instrumen bagi raja dan seluruh rakyatnya menjadi Islam, tetapi mengalami apa yang disebut Syahid sebagai sufistikasi kekuasaan. Tidak saja di Riau-Lingga kini di Kepulauan Riau[3] tetapi juga di Palembang[4] dan di berbagai daerah lain terutama karena diáspora karya Zakariya Al-Anshari.[5] Suasana dan interaksi ini yang membuat tradisi intelektual Islam tumbuh dengan subur, bukan saja karena gagasan Islam di dalam banyak karya dan manuskrip itu dikontekstualisasi, mengalami indigenisasi dan vernakularisasi, tetapi juga karena karya-karya itu mengalir ke Nusantara bersamaan dengan hasil-hasil budaya yang lain, seperti, kaligrafi, kain dan tenun, karpet dan produk tekstil, kerambah, instrumen musik, dan lain-lain. Transmisi Islam moderat ke dunia Melayu-Nusantara melalui proses adaptasi, interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi, dan vernakularisasi ini hendak digambarkan beberapa bab buku ini. Dengan pertimbangan bahwa ini merupakan sebuah kesinambungan dan keberlangsungan, maka penting mengidentifikasi dan membahas isu-isu kunci penting sebagai berikut.

Pertama, geneologi tradisi intelektual Islam Nusantara. Yang dimaksudkan geneologi Islam Nusantara di sini adalah, bagaimana warna Islam di Nusantara sejak awal menjadi terpribumisasikan, meski

---

[2]Jajat Burhanuddin, Argumen Islam untuk Kerajaan: Melihat Peran Ulama di Indonesia Pra-Kolonial, *Tsaqafah*, Volume 2, No. 1 (2004), hlm. 72-85.

[3]Achmad Syahid, "Sufistikasi Kekuasaan Pada Kesultanan Riau-Lingga Abad XVIII-XIX M", *Ulumuna*, Volume IX, Edisi 16, Nomor 2 (Juli-Desember 2005), hlm. 295-312. Lihat juga Ahmad Zaky Abdul Latiff dan Fairuzah Basri, "Aspek Kesufian dalam Karya Raja Ali Haji", dalam Arba'iyah Mohd. Noor dan Mohd Hanafi Ibrahim (ed.), *Raja Ali Haji: Pemikir Ulung Alam Melayu Abad 19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015), hlm. 19-36.

[4]Achmad Syahid, "Al-Madhahib al-Sufiyah fi Falimbani fi al-Qarnain al-Thamin Ashr wa al-Tasi' Ashr", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8, No. 2 (2001), hlm. 121-144.

[5]G.W.J. Drewes, *Directions for The Travelers on the Mystic Path: Zakariya Al-Anshari's Kitab Fath al-Rahman and Its Indonesian Adptations* (The Hague: Nijhoff, 1977), hlm. 58-66.

teori-teori menyebutkan bahwa Islam datang dari Semenanjung Arab, Persia, India, dan China. Geneologi tradisi intelektual Islam tersebut terutama terekam dalam karya dan berbagai ranah budaya. Islam Nusantara, mengikuti Azra,[6] adalah Islam yang distingtif yang dalam prosesnya berinteraksi secara kreatif, terkontekstualisasi, mengalami indigenisasi, dan bahkan vernakularisasi antara Islam Universal pada level doktrinal dengan realitas sosial, bahasa, adat istiadat, budaya, politik, dan ágama-agama di Indonesia yang kemudian dalam proses waktu menumbuhkan apa yang disebut dengan Islam moderat (*wasathiyah*) itu.

Kedua, bagaimana Islam Nusantara itu diartikulasikan dalam berbagai ekspresi, baik pemikiran dalam berbagai bidang agama Islam, juga dalam bentuk lain. Artikulasi Islam Nusantara yang paling atraktif adalah oleh para aktor yang sejak Muktamar Jombang memegang tampuk kepemimpinan PB NU, baik pada posisi Rais Aam Syuriyah PB NU ke-10 di bawah kepemimpinan Prof. Dr. (Hc)., K.H. Ma'ruf Amin maupun pada sisi jajaran Ketua Umum Tanfidziyah PB NU Periode 2015-2020 di bawah komando Prof. Dr. K.H. Said Agil Siraj, Sekretaris Jenderal PBNU dan berbagai tulisan tokoh lain yang segaris dengan pemikirannya. Mereka yang berada di dalam gerbong pemikiran yang sama dengan Islam Nusantara, baik itu akademisi, politisi, maupun pecinta seni. *Ketiga*, bagaimana artikulasi pemikiran Islam Nusantara yang mencerminkan diaspora dan tendensi kuasa ulama sebagai kelompok dominan dalam bingkai negara. *Keempat*, bagaimana varian dan bentuk transmisi dan respons ulama-intelektual Muslim dan ummat terhadap Islam Nusantara yang terekam dalam karya-karya para akademisi-intelektual pada masa kontemporer yang menunjukkan artikulasi dan mencerminkan tendensi kuasa ulama dalam bingkai negara. *Kelima*, bagaimana sebaran dan diaspora pemikiran keagamaan ulama (akademisi Muslim) di era kontemporer yang menunjukkan artikulasi dan mencerminkan tendensi kuasa ulama dalam bingkai negara, sebagai kelompok sosial dominan yang memiliki orientasi dominan tertentu.

Dalam *Islam in Context: Past, Present and Future,* Riddle dan Cotterell[7] menyebut bahwa baik di masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang,

---

[6]Azyumardi Azra, http://fah.uinjkt.ac.id/islam-nusantara-adalah-kita/

[7]Peter G. Riddell dan Peter Cotterell, *Islam in Context: Past, Present and Future* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

Islam selalu hidup berada dalam konteks. Pada buku lain, *Islam and The Malay-Indonesian World*: *Transmission and Responses*, Riddle menjelaskan bahwa transmisi Islam ke Nusantara melalui dua tahap: transmisi dan respons.[8] Yang dimaksud dengan trasmisi adalah mengalirnya paham dan ajaran agama Islam kemudian dianut menjadi paham dan ajaran agama Islam penduduk Nusantara, menggantikan dan atau melengkapi sehingga meresap ke dalam paham yang dianut sebelumnya. Sementara yang dimaksud dengan respons adalah sikap yang kemudian memengaruhi perilaku yang ditunjukkan oleh, bukan hanya ulama sebagai pemimpin ummat tetapi oleh penganut agama, terhadap agama Islam sesuai dengan kondisi lingkungannya. Respons dapat dalam bentuk menerima, menolak, adaptasi, dan berbagai respons lain.

Pertanyaan selanjutnya, bagaimana transmisi berlangsung? Apakah melalui relasi guru-murid dengan garis geneologis yang jelas? Atau bagaimana transmisi, adaptasi, dan respons intelektual ulama Nusantara terhadap karya-karya ulama di bidang teologi, fikih, dan tasawuf. Pelacakan terhadap geneologi intelektual ini merupakan pendekatan biografis dan geneologis para ulama itu sendiri. Kedua, meneliti tentang diaspora akademisi yang belajar ke negara-negara baik dengan tujuan *Arabic Speaking Countries* maupun *English Speaking Countries*. Pada intinya, data yang dikumpulkan pada penelitian ini dengan menelusuri alur transmisi Islamisasi pada wilayah-wilayah kantong Islam di Nusantara dan bagaimana persemaian dan pertumbuhan Islam yang menjadi benih bagi artikulasi Islam Nusantara. Mulai dari Jakarta (Betawi), Banten, NTB (Sasak), Sumatera Utara (Melayu), Bukit Tinggi (Minang), Surabaya (Jawa-Madura Pesisir), Yogyakarta (Jawa Daratan), Palu (Talo) dan Makassar (Bugis).

Buku ini disusun dari hasil penelitian dengan menggunakan strategi etnografis, yakni suatu studi yang mempelajari tentang perilaku masyarakat langsung dari habitatnya atau dari lingkungan aslinya. Etnografis lazim digunakan dalam penelitian antropologi dan sosiologi yang berhimpitan dengan sejarah. Menurut Spradley[9] etnografi berarti mendeskripsikan dan menganalisis kebudayaan di mana tujuan

---

[8]Peter G. Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World*: *Transmission and Responses* (London: Hurst & Company, 2001).

[9]J.P. Spradley, *Metode Ethogvafi*, terjemahan Misbah Yuha Elisabeth (Yogyakarta: PT Tiara Wacaka, 1997), hlm 3.

utamanya adalah memahami padangan (pengetahuan) dan hubungan pengetahuan itu dengan kehidupan sehari-hari (perilaku) mereka untuk mendapatkan pandangan dunia (*world view*) masyarakat yang menjadi subjek kajian.

Mereka yang menjadi subjek kajian untuk penulisan buku ini dipilih karena dipandang memiliki pengetahuan dan mempraktikkan apa yang mereka ketahui dan yakini dalam kehidupan agama mereka sehari-hari, yang kemudian membentuk identitas "Islam berwajah Nusantara" yang disebut Haller[10] sebagai *field of power*. Medan kekuasaan (*field of power*) dibangun di atas identitas "Islam berwajah Nusantara" dan identitas itu akan mereka jadikan simbol pada saat menghadapi apa yang dianggap sebagai radikalisme vulgar (*vulgal radicalism*) maupun radikalisme tersamar (*covert radicalism*). Tendensi kuasa (*tend to power*) muncul tidak saja pada saat mereka tertekan (*oppressed*) oleh pihak lain tetapi juga disulut oleh naluri mereka menjadi pemimpin ummat Islam Indonesia.

Wilson[11] menulis ada dua karakteristik utama dalam pendekatan etnografi. Yakni, sebuah penelitian berwatak etnografis karena di samping penelitian harus dilakukan pada kondisi alami dari subjek yang diteliti (tanpa intervensi apa pun), dan peneliti harus mengerti bagaimana sebuah fenomena diterima dan dimengerti oleh subjek yang sedang diteliti. Oleh karena itu, dalam pengambilan data, dalam penelitian untuk kepentingan penyusunan buku ini lebih mementingkan wawancara, observasi partisipan, dan kuesioner sebagai instrumen pengambilan data. Data yang dikumpulkan adalah nomena material, seperti benda-benda atau kejadian-kejadian,yang kemudian membentuk perilaku dan memengaruhi emosi – terutama dalam pengalaman beragama. Ketiga instrumen pengambilan data di atas digunakan untuk melengkapi data yang diperoleh melalui metode analisis isi (*content analysis*) terhadap karya tulis tentang Islam Nusantara, sekaligus untuk menelusuri lebih lanjut klaim Islam Nusantara itu melalui data-data empiris tentang perilaku masyarakat dan dalam budaya beragama mereka sehari-hari. Tujuan pertama hingga ketiga dapat ditesuluri

[10]Dalam Pnina Motzafi-Haller, "Writing Birthright: On Native Antropologist and The Politics of Representation", dalam Deborah E Read-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting The Self and The Social* (Oxford & New York: Berg, 1997), hlm. 199-218.

[11]Stephen Wilson, "The Use of Ethnoghraphic Techniques in Educational Research", *Review of Educational Research,* Vol. 47 No. 1 (1977), hlm. 245-265.

melalui telaah pustaka, sementara wawancara, observasi, dan kuesioner dimaksudkan sebagai verifikasi apakah Islam Nusantara itu hidup, diketahui, dan diyakini merupakan bagian dari kehidupan mereka sehari-hari. Adalah lazim menurut Tedlock[12] pada saat partisipan melakukan observasi hasilnya digabungkan dengan data hasil telaah dokumen (*document review*) dengan catatan bahwa peneliti terlibat secara kognitif dan emosional terhadap tema yang dihendak dibahas.

Data-data yang terkumpul akan dianalisis dan diolah dengan mengikuti Miles dan Huberman, bahwa kegiatan analisis data terdiri dari tiga alur kegiatan yang terjadi secara simultan dan bersamaan: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan sekaligus di dalamnya verifikasi.[13] Mulai dari reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan atau verifikasi tersebut sebagai kegiatan yang saling jalin menjalin dan merupakan proses siklus dan interaksi selama perencanaan penelitian, baik sebelum, selama, dan sesudah pengumpulan data berlangsung. Kegiatan simultan ini yang kemudian disebut dengan analisis penelitian.[14] Pada saat penelitian ini dilaksanakan, data yang terkumpul direduksi sedemikian rupa dengan menggunakan teknik triangulasi, terutama untuk mengecek keabsahan data. Triangulasi merupakan teknik pemeriksaan keabsahan data-data yang dikumpulkan dalam sebuah penelitian dengan cara membandingkannya dengan data-data lain yang diperoleh melalui hasil wawancara terhadap para peneliti dan penulis yang menjadi objek pada saat penelitian ini dilangsungkan[15] dan hasil-hasil observasi dan kuesioner terhadap komunitas beragama mereka disebarkan.

Jacobson[16] menulis bahwa dalam membaca dan menganalisis data etnografi, dapat dipetakan menjadi 3 tipe: (1) struktural, (2) simbolik,

---

[12]Barbara Tedlock, "From Participant Observation to The Observation Of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of Antropological Research*, Vol. 47 No. 1 (1991), hlm. 69-94.

[13]Mattheuw B. Miles, A. Michael Huberman, Johnny Saladana, *A Qualitative Data Analysis: A Methods of Sorcebook* (Los Angles: Sage Publications, 1994).

[14]Ulber Silalahi, *Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), 339.

[15]Lexy J. Moloeng, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), 330.

[16]David Jakobson, *Reading Ethnography* (New York: SUNY Press, 1991), hlm. 1-25.

dan (3) organisasi. Oleh karena itu, wacancara terbimbing (*guided interview*) dilaksanakan kepada narasumber yang dikategorikan menurut klasifikasi sebagai berikut: aktivis struktural NU, aktivis kultural NU, akademisi-intelektual NU, politisi NU, dan awam NU. Mereka yang masuk kelima kategori di atas merupakan subjek Islam Nusantara di atas adalah orang NU, di mana keseluruhannya berinteraksi satu dengan yang lainnya melalui institusi organisasi, pesantren, partai politik, masjid, sekolah, dan lain-lain., dan melalui institusi itu mereka menginternalisasi pandangan dan budaya Islam Nusantara. Narasumber yang diwawancarai dalam penelitian ini ditelusuri dengan mekanisme *snowball sampling*, dan wawancara akan dihentikan jika telah sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada lagi informasi baru yang dapat diraih. Sementara observasi dan juga wawancara dilaksanakan di kawasan Slipi dan Senayan, Jakarta Selatan. Tempat observasi ini dilaksanakan dengan pertimbangan bahwa pada wilayah ini merupakan lokus endemik aktivitas kultural NU giat dilaksanakan, mewarnai kehidupan keagamaan mereka.

Vernakularisasi Positif

Meskipun Islam Nusantara ramah terhadap tradisi setempat melalui proses interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi, dan vernakularisasi namun otentisitas Islam tetap terjaga. Ia tetap menampakkan dimensi keislaman, oleh karena itu, praktik dan karya yang termasuk dalam ranah heterodoksi tak termasuk di dalam tradisi Islam. Karya Darmo Gandul misalnya, yang disebut Drewes di dalamnya terdapat unsur keislaman, namun di dalam buku itu Islam diletakkan dalam konteks kontestasi dengan Jawanisme.[17] Tradisi unik berupa ritual lempar celana dalam pada wanita di Kolam Cikawali di Ciamis yang dipercaya membuat wanita menjadi cantik, juga pasti bukan tradisi Islam.[18] Demikian juga tradisi merebus batu di dalam kuali yang sering dilakukan oleh masyarakat Kabupaten Seluma, Provinsi Bengkulu, dengan tujuan menolak hujan, pasti bukan tradisi Islam.[19]

---

[17]G. Drewes, "The Struggle Between Javanism and Islam as illustrated by the Serat Dermagandul", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 122 (1966), No. 3, Leiden, hlm. 309-365.

[18]Lihat: https://www.skanaa.com/id/news/detail/ritual-lempar-celana-dalam-di-kolam-cikawali-ciamis-dipercaya-bisa-membuat-wanita-cantik/rancahpost

[19]Lihat: https://sepenggal.info/ritual-pernikahan-teraneh/

Karya dan tradisi di atas disajikan hanya sebagai contoh, bahwa Islam tetap ditinggikan tidak saja sedahan tetapi juga sepokok jika menempatkan Islam dengan tradisi. Karya pemikiran dan tradisi yang jelas bertentangan dengan Islam akan ditolak. Karya dan tradisi tersebut, dan juga karya dan tradisi sejenis, tidak dibahas dalam buku ini dan dikeluarkan dalam lingkup Islam Nusantara. Ia disebut sebagai pengecualian. Pada tulisan ini juga akan ditampilkan gagasan dalam diskursus yang cenderung radikal, di mana gagasan memperkuat Islam Nusantara namun dengan melakukan dikotomi negatif terhadap Islam di kantong budaya di wilayah lain. Misalnya, Islam diranah budaya Arab. Juga tidak terjebak pada ungkapan verbal, bahwa Islam Nusantara sebagai antitesis dari Islam Arab. Apalagi dengan melakukan stereotip yang negatif kepada praktik Islam di nusantara dalam karakter yang lain.

Karakter karya dan budaya dalam Islam Nusantara dikesankan sebagai Islam yang ramah, moderat, luwes, anti kekerasan, toleran, menghargai nilai-nilai kemanusiaan, membela tegak berdirinya bangsa dan negara, Pancasila, mengapresiasi tradisi setempat, hidup dalam kehidupan multikultur, dan lain-lain. Islam Nusantara menolak dengan keras dan lantang Islam Arab yang penuh dengan konflik, kekerasan, perang, diskriminasi, kaku, otoriter, kurang menghargai perempuan dengan mengekangnya, kurang menghargai tradisi budaya dan situs-situs sejarah para nabi, sahabat, tabiin, ulama, dan tokoh pemuka Islam yang lain. Yang menjadi masalah adalah para pegiat Islam Nusantara tidak hanya berhenti dengan dikotomi diametral ini, namun kemudian dilanjutkan dengan kesan dan seakan-akan mereka anti Arab. Yang kemudian terjadi adalah, Burhani menyebut, Islam Nusantara mengedepankan aspek kultural, ramah, damai, santun, dan lain-lain, berubah wajah dan karakternya pada saat berbicara terhadap atribut dan bahasa yang dinisbahkan dengan dan pada budaya dan bahasa Arab. Terlihat dengan jelas ketidaksukaan mereka terhadap, misalnya, kelompok yang mengenakan jubah, gamis, cadar, jenggot, celana cingkrang, cadar, dan lain-lain., juga panggilan ikhwan-akhwat, abi-umi, dan lain-lain, apalagi dengan gagasan khilafah Islamiyah, beserta seluruh atribut yang berbau ideologi itu yang terpampang dalam bendera, spanduk, dan lain-lain. Pada level ini, segregasi tampak

ke permukaan diskursus dan gerakan di lapangan. Antara lain, karena artikulasi pemikiran dan gerakaan keagamaannya dianggap tidak segaris dengan budaya dan kepribadian nusantara.[20]

Islam ditransmisikan ke dalam kepribadian Indonesia dengan tidak mengusung jargon atau istilah yang tidak kearab-araban, pendekatan kultural bukan politik bendera, sehingga bahasa Arab atau istilah keagamaan diucapkan ke dalam selera dan lidah orang Indonesia. *Syahadatain*, misalnya, tidak dipersoalkan pada saat diterima secara kultural dengan menjadi *sekaten* yang disponsori oleh kesultanan di Solo dan Yogyakarta. Di dalamnya terkandung syiar Islam.[21] Banyak penerjemahan konsep Islam dalam bahasa Arab, diserap dalam selera lidah Indonesia, baik dalam lafal dan arti masih sama maupun dalam lafal telah berubah namun arti tetap sama. Kategori pertama terlihat pada kata-kata sebagai berikut, misalnya, abad, abadi, abah, abdi, adat, adil, amal, al-jabar, almanak, asli, awal, akhir, azan; lalu bakhil, baligh, batil, barakah; lalu pada daftar; hikayat, hikmah, halal, haram, hakim, haji; juga pada ilmu, insan; jawab; dan khas, khianat, khidmat, khitan, kiamat, (al)kitab, kuliah, kursi, kertas; pada lafaz; pada kata-kata munafik, mualaf, musyawarah, markas, mistar, malaikat, mahkamah, musibah, mungkar, maut, mimbar; kata nisbah, napas; pada syariat, salat; ulama; wajib; dan kata-kata seperti ziarah, zina(h), dan zakat. Sementara untuk kategori kedua, misalnya, terlihat pada kata berkah, barakat, atau berkat dari kata Bahasa Arab: *barakah*; buya dari kata *abuya*; derajat dari kata *darajah*; jenis dari kata *jins*; kabar dari kata *khabar*; katulistiwa dari kata *khat al-istiwa*; lafal dari kata *lafazh*; lalim dari kata *zhalim*; makalah dari kata *maqalatun*; masalah dari kata *mas'alatun*; menara dari kata *minarah*; mungkin dari kata *mumkinun*; resmi dari kata *rasmiyyun*; soal dari kata *suaalun*; rezeki dari kata *rizq*; sekarat dari kata *sakaraat*; serikat dari kata *syirkah*.

Nama-nama hari dalam sepekan yang semula dalam Bahasa Arab juga diserap dalam bahasa dan kultur nusantara, misalnya, ahad, senin dari kata *isnaini*, selasa dari *tsulatsaa*, rabu dari *arbi'aa*,

---

[20]Ahmad Najib Burhani, "Islam Arab dan Islam Nusantara", ttps://gagasanhukum.wordpress.com/tag/ahmad-najib-burhani/

[21]"Syiar Islam Melalui Sekaten" https://www.kratonjogja.id/hajad-dalem/12/syiar-islam-melalui-sekaten. Lihat juga Suyami, *Upacara Ritual di Kraton Yogyakarta* (Yogyakarta: Kepel Press, 2008).

Kamis dari *khamiis*, Jumat dari kata *jumu'ah* sementara sabtu dari kata *sabtun*.[22] Implementasinya dalam upacara ritual adalah berupa tradisi memberi makanan pada para undangan yang dijinjing dibawa pulang sehabis upacara tahlilan, yasinan, dan berbagai acara *selamatan* lain, yang jamak di Jawa disebut *berkat*, atau nasi *brokahan* yang disantap di tempat acara pengajian yang lazim di Solo jelas berasal dari bahasa Arab, *barakah*. Penjelasan tentang Islam dalam artikulasi bahasa dan budaya ini beragam formulanya disesuaikan dengan aspek kedaerahan yang lain. Hilmy menyebut Islam merembes dengan akulturasi ke dalam kehidupan masyarakat antara lain dengan publik ritual berupa selamatan seperti ini.[23]

---

[22]Tajudin Nur, "Sumbangan Bahasa Arab terhadap Bahasa Indonesia Dalam Perspektif Pengembangan Bahasa dan Budaya", *Humaniora*, Vol. 26 No. 2 (Juni 2014), hlm. 235-243.

[23]Masdar Hilmy, "Akulturasi Islam ke dalam Budaya Jawa: Analisis Tekstual-Kontekstual Ritual Slametan." *Jurnal Paramedia* Vol. III, No. 1 (2001), hlm. 34-83.

BAB 4

KONFIRMASI, KONTESTASI DAN TENDENSI KUASA ULAMA

Geertz[1] menyebut bahwa peradaban Islam di Maroko dan Indonesia menampilkan gambaran yang jelas berbeda sepenuhnya, terutama dalam landskap budaya mereka yang disumbang oleh Islam sebagai agama. Dan peradaban Indonesia, masih menurut Geertz, lebih menjanjikan. Mengapa? Karena terhambat oleh faktor karakter Islam yang mainstream di Maroko, faktor geopolitik dan geostrategis negara itu, membuat peradaban Islam Indonesia lebih menjanjikan. Mengutip reportase majalah *Newsweek* edisi September 1996 dengan judul "*Islam with Smiling Face*"; Burhani[2] menulis perlunya menentukan Islam Indonesia dengan mengevaluasi konstruksi identitas Islam di Indonesia, juga terhadap sebutan dengan konsep tradisionalis dan modernis Muslim yang berkembang selama ini. Meski sebutan tradisionalis-modernis lebih sebagai alat analisis, namun kedua konsep itu tetap mendesak untuk dievaluasi dan direkonstruksi meskipun keberadaan dua varian konsep itu telah membelah organisasi-organisasi Islam ke dalam dua blok, dan meskipun maistream Islam Indonesia tetap menampilkan ciri

[1]Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971).

[2]Ahmad Najib Burhani, "Defining Indonesian Islam: An Examination of the Construction of the National Islamic Identity of Tradisionalist and Modernist Muslim", Jajat Burhanuddin dan Kees van Dijk, *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), hlm. 25-47.

damai, moderat, dan menunjukkan sikap positif terhadap demokrasi, modernitas, kedudukan wanita, pluralitas dan HAM. Dalam potret itu, menurut Burhani, yang harus dikemukakan sesungguhnya adalah unsur keislaman dan keindonesiaannya. Bukan unsur lain. Keislaman dan keindonesiaan adalah bingkai besar, yang merekat dan memagari, noktah warnanya berwarna-warni. Ini memperkuat argumen Azra yang menyebut Islam Indonesia itu berbeda dan unik dibandingkan dengan Islam di tempat lain,[3] karena wajah Islam Indonesia dalam ritualnya itu berbunga-bunga,[4] senantiasa tersedia cara yang damai untuk menemukan kembali Islam Indonesia dalam konteks budaya lokal, nasional dan global yang produktif dan kondusif.[5]

Indonesia lebih damai, meski usia Islam Maroko jauh lebih tua. Islam masuk ke wilayah terakhir ini sejak masa Daulah Ummayah, sekitar 70 tahun setelah Nabi wafat. Islam dianut oleh mayoritas penduduk dua negara ini, namun ekspresi keagamaan mereka berbeda. Perkembangan keagamaan di kedua negara, yang dapat dikenali melalui pada gagasan, pandangan, tindakan, dan institusi keagamaan yang ada tetap terpelihara sebagai sumber mata air peradaban yang kosmopolit, damai, mencerahkan, dan memajukan. Dikenali juga melalui apakah gagasan, pandangan, tindakan, dan institusi berhasil, atau gagal menjalankan tugas-tugas profetiknya, atau malah justru melawan doktrin inti ajaran agamanya sendiri.

Membuat Islam dalam konteks budaya Indonesia tidaklah selalu mulus. Banyak tantangan yang dihadapi. Jalan berliku. Ia tetap damai, meskipun di sana-sini muncul riak-riak. Reslawati[6] mendokumentasikan masih muncul-tenggelam kasus-kasus konflik secara sporadis dalam kehidupan keagamaan di Indonesia, namun ia tidak sampai meluas

---

[3]Azyumardi Azra, "Distinguishing Indonesian Islam: Some Lesson to Learn", Jajat Burhanuddin dan Kees van Dijk, *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013).

[4]Azyumardi Azra, "Islam Indonesia Berbunga-Bunga http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_wwcr_azyumardiazra.

[5]Azyumardi Azra, "Cultural Pluralism in Indonesia: Continuous Reinventing of Indonesian Islam in Local, National, and Global Context", paper presented at the 10th of Annual Conference of Islamic Studies (ACIS), Banjarmasin, 1-4 November 2010.

[6]Reslawati (ed), *Kasus-kasus Aktual Kehidupan Beragama di Indonesia* (Jakarta: Balitbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2015).

menjadi pembersihan etnis, pembunuhan massal, penculikan, pemberontakan (*coups d'etat*), konflik perbatasan, kerusuhan massal, dan lain-lain. Kalaulah satu dua kasus masih kerap muncul secara sporadis, negara yang telah bisa bertindak efektif sehingga semua kasus selalu dapat dilokalisir agar tidak merembet meluas ke tempat lain dan dicegah sehingga tidak menahun. Organisasi-organisasi keislaman meningkatkan pemahaman keislaman, memantapkan keimanan dan memupuk rasa beragama, tidak saja dengan tetap merajut harmoni sosial tetapi juga dengan tetap menjaga kedamaian.

Tidak ada Islam tanpa Nabi Muhamad Saw., tidak ada ulama (ustadz, kiai, tuan guru, ajengan, tuanku, guru ngaji, dan lain-lain.) tanpa Nabi Muhammad Saw. Ulama sebagai penerus misi profetik dalam Islam. Di tengah-tengah bangsa yang terus mengalami proses pembentukan, reformasi, dan konsolidasi diri, maka isu ekonomi, budaya dan dinamika politik pada umumnya mengemuka. Agak riak dan gaduh. Negara Kesatuan Republik Indonesia merupakan rumah bersama, bagi warga semua etnik, ras dan agama bangsa Indonesia. Dengan Pancasila, Indonesia merupakan negara yang diikat dengan nilai religius, menekankan kemanusiaan, rasa adil dan beradab, persatuan dan kesatuan, musyawarah, dan keadilan sosial bagi seluruh bangsa Indonesia. Tarikan lain adalah membuat negara ini sekular – dalam arti tidak memihak pada agama tertentu namun menjauhkannya di luar negara. Namun, konstruksi berpikir demi menjaga tetap menjadi sekuler seperti ini, menurut Salim,[7] selalu berada di dalam tantangan. Tantangan yang paling berat itu adalah berupa adanya upaya yang sangat kuat untuk menarik negara dengan melakukan Islamisasi atasnya. Islamisasi terhadap hukum di Indonesia modern, dengan pemberlakuan hukum syari'ah di beberapa provinsi, merupakan contoh yang baik tentang hal ini. Tantangan yang lain adalah atas isu pluralisme. Paradigma yang menjadi payung kebersamaan dalam keragaman dalam konteks dan praktik kehidupan kaum Muslim cenderung berada dalam ancaman jika negara berada di pusat perebutan pengaruh Islam dengan agama-agama dan kemudian mengancam pluralisme.[8]

---

[7]Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: The University of Hawai Press, 2008).

[8]A Filali-Ansari and S. K. Ahmed, *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts* (London: The Agha Khan University and Edinburgh University Press, 2009).

Paling tidak ancaman itu datang dari kaum Islamis di Indonesia, yang menurut Effendy,[9] juga muncul di Malaysia dan Turki yang mana mereka cenderung menempatkan Islam sebagai *the govering law of the land*, dan karena prinsipnya itu mereka menjadi sponsor utama pemberlakuan hukum syari'ah di Indonesia. Islamisasi gaya kaum Islamis ini dapat dibaca sebagai gerakan non mainstream, sebagaimana gerakan modernisasi Nusatara pada era kolonial yang oleh Ali diupayakan oleh negara-negara kolonial Eropa, yang dilawan dengan gerakan Islamisasi yang dilancarkan dengan terus menjalin hubungan harmonis pada cara hidup dan tradisi lokal. Efek dari kontestasi antara modernisasi oleh pemerintah kolonial dan sebaran gerakan dakwah oleh kaum tradisionalis dan modernis Islam dengan Islamisasi yang berbasis kepercayaan dan tradisi lokal adalah lahirnya modernisasi politik yang tidak lagi menggunakan sistem kekhalifahan dan kesultanan, melakukan kontrol pada kehidupan politik dan birokratisasi agama, sekularisasi pendidikan yang mewariskan dikotomi pendidikan agama dan umum, dan melakukan integrasi hukum Barat, adat dan syari'ah demi mengedepankan pluralitas hukum dalam kehidupan Indonesia, juga di Malaysia modern.[10] Modernisasi dilakukan hingga hari ini, namun peran Islam tetap sangat menonjol. Dalam konteks pengadilan agama di Indonesia misalnya, menurut Nurlaelawati,[11] meski tengah mengalami modernisasi gradual yang meyakinkan, namun tetap menjaga tradisi dan mempertahankan identitas budaya dan Islam.

Titik krusialnya adalah bagaimana para ulama NU meletakkan sensitivitas keagamaan untuk fondasi kehidupan berbangsa yang damai dalam dinamika modernisasi itu. Menghadapi variasi pemikiran dan praktik keagamaan tetap berpegang teguh kepada doktrin ajaran asasi agama dan pesan moral dasarnya. Esensi terpenting kehidupan beragama adalah adanya kekuatan untuk mengarahkan pada bersatunya ummat dalam masyarakat plural. Sikap inklusif merupakan landas

---

[9]Bahtiar Effendy, "Pengantar", dalam Julie Chernov Hwang, *Ummat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia dan Turki* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), hlm. xxi.

[10]Muhamad Ali, *Islam and Colonialism: Becoming Modern in Indonesia and Malaysia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

[11]Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practise in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: AUP – ICAS Publications, 2010).

tumpu komunitas (*jama'ah*) yang menerima pluralitas sebagai sebuah fakta sosial dan membuka diri terhadap kemungkinan ruang dialog. Itu tampilan karakter *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* – selanjutnya disebut Aswaja – yang menurut Majid[12] dengan mengadirkan perspektif 'baru' dan segar yang direkam dengan baik oleh Saleh.[13] Madjid mendasarkan argumen bahwa kita hidup harmonis itu sesuai dengan kebutuhan dasar asasi manusia bahwa "kita hidup berpasang-pasangan", sementara Saleh meletakkan diskusi tentang Aswaja itu dalam sebuah diskursus teologis bersanding dengan teologi rasional dan neomodernis. Berbeda dengan teologi rasional dan neomodernis, perspektif orang NU mengartikulasikan Aswaja tidak saja dalam bentuk tradisi intelektual sebagaimana dijelaskan Zahro,[14] tetapi juga bagaimana tradisi dalam ritual dan kemasyarakatan mereka memperoleh tempat secara alamiah.[15]

Watak dasar dan sifat alami ummat Islam di Indonesia, juga NU dan orang NU di dalamnya, memberikan andil bagi pembentukan ekspresi Islam yang ditulis Fealy dan White[16] sebagai beragam. Tidak hanya NU, keragaman itu juga terjadi di komunitas lain. Sesama hadrami saja, pola dakwah Habib Syech bin Abulkadir Assegaf – dikenal Habib Syech – figur yang memajukan kesalehan pribadi dengan pendekatan sufi dan menolak kekerasan politik dan agama, berbeda dengan pola Al-Habib Muhammad Rizieq bin Hussein Syihab – popular dengan Habib Rizieq – salah seorang pendiri Front Pembela Islam yang artikulasinya lantang.[17] Rentang artikulasi dan ekspresi Islam di Indonesia di samping untuk menjaga kepentingan demi membentuk kesalehan pribadi ummat. Artikulasi dan ekspresi itu bukan saja terlihat saat ummat menghendaki

---

[12]Nurcholish Madjid, "Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia: Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 61-80; Ibid., "Menegakkan Paham Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah 'Baru'", dalam Haidar Bagir (ed.), *Satu Islam: Sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 11-34.

[13]Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Indonesia* (Leiden: Brill NV, 2001), hlm. 92.

[14]Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

[15]Munawir Abdul Fatah, *Tradisi Orang-Orang NU* (Yogyakarta: LKiS, 2006).

[16]Greg Fealy dan Saly White, *Expressing Islam: Religious Life and Politic in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008).

[17]Mark Woodward, et. al., "Ordering what is Right, Forbiding what is Wrong: Two Faces of Hadhrami Dakwah in Contemporary Indonesia", *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, No. 2, (2012), hlm. 105-146.

mereka bebas melaksanakan ajaran agamanya dengan bebas dan damai, beribadah tanpa tekanan, pengajian dan taklim tanpa batasan, juga bagaimana ummat Islam dijamin bahwa apa yang mereka konsumsi merupakan produk halal, pariwisata halal, dalam tata ekonomi berbasis syari'ah, kiai sebagai elit Islam terlibat aktif di sana, dan terbukanya pintu bagi mereka untuk masuk bagi partisipasi politik.

Bagi aspirasi, ekspresi dan artikulasi NU sendiri, yang disebut Fealy beragam di atas pada level tertentu sesungguhnya seragam. Misalnya, pada sifat dan karakter dasar NU, baik organisasi (*jam'iyyah*) maupun mereka yang tergabung di dalamnya (*jama'ah*) tidak mengarah apa yang disebut Rosyad[18] sebagai sebagai organisasi atau komunitas Islam yang sedang mencari kemurnian Islam sebagaimana digalakkan organisasi modernis atau reformis seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam, al-Irsyad, Jami'at Khaer, Syarikat Islam, atau Wahdah Islamiyyah sehingga organisasi ini menampilkan Islam Nusantara dengan "warna" lain.[19] Orang NU menampik nalar yang melahirkan penggunaan istilah bahwa praktik ritual keagamaan yang mereka lakukan dianggap sebagai bid'ah, khurafat, jumud, dan lain-lain., tetapi justru bagian dari strategi dakwah. Pada dekade terakhir, isu itu tidak lagi menjadi tema utama, dalam berbagai analisis yang menjelaskan keberadaan dan relasi kaum modernis-tradionalis Muslim. NU juga siap dengan kritik bahwa mereka dikategorikan sebagai golongan kaum tradisionalis yang amaliahnya kerap dianggap sesat dan tidak murni lagi sebagaimana dimunculkan oleh mereka yang kini disebut kaum salafi yang pikiran dan gerakan mereka dipengaruhi oleh teolog Muslim abad ke-18 dari Nejd, Saudi Arabia, Muhammad bin Abdul Wahab. Apalagi kemudian terbukti bahwa doktrin tauhid yang diajarkan ISIS adalah tauhid versi pendiri Wahabi ini. Mereka yang mengikut teologi pendiri Abdul Wahab ini disebut kaum Wahabi, dan sebagian dari mereka ada yang dikenal dengan kaum takfiri.[20] Sesungguhnya doktrin teologi Wahabisme yang rigid, kaku,

---

[18]Rifki Rosyad, *A Quest for True Islam: A Study of the Islamic Resurgence Movement Among The Youth in Bandung, Indonesia* (Canberra: The Australian Uni http://www.nytimes.com/2016/08/26/world/middleeast/saudi-arabia-islam.html?_r=0 versity Press, 2006).

[19]M. Mukhsin Jamil, Musahadi, Choirul Anwar, Abdul Kholiq, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008).

[20]Bader Al-Ibrahim, "ISIS, Wahhabism and Takfir", *Journal of Contemporary Arab Affairs*, Volume 8, Issue 3 (2015), hlm. 408-415; Eli Alsbech, "The Doctrinal

literalis, dan ultrakonservatisme itu pada awalnya dimaksudkan untuk menangkal liberalisme di Arab Saudi, namun efek samping ajaran ini yang menyasar pada tradisi lokal di seluruh dunia Muslim telah sedemikian mencemaskan. Menekankan pada kemurnian Islam, Wahabi anti tradisi lokal, menolak adaptasi Islam dengan cara merembes secara alamiah, disebut memicu akibat bagi munculnya radikalisme, bibit terorisme.[21] Seluruh gerakan takfiri, Wahabi-Salafi dan gerakan-gerakan radikal (*da'isy*) lain dari Saudi Arabia yang memberikan inspirasi bagi lahirnya tindakan radikal, seperti artikulasi narasi dan praktik ISIS yang menonjolkan kekerasan, sudah mulai mendapat tantangan dari dunia Islam. Grand imam al-Azhar, Ahmed el-Tayeb, dalam Konferensi Ulama Sunni di Chechnya Saikh menyebut bahwa kaum takfiri yang memberikan inspirasi pada kekerasan itu bukan lagi merupakan bagian dari Sunni.[22] Selain Saudi Arabia, Mesir adalah pusat Islam, dengan pandangan Ahmed el-Tayeb tersebut, ini berarti dapat dipahami sebagai kontestasi dua "pusat utama" Islam. Pernyataan grand imam al-Azhar jelas, *"In Islam, preaching about God is defined to be through wisdom and rational conversation that does not insult others or their beliefs. The Quran states that there is no compulsion in religion,"* ini, antara lain, untuk mencegah ideologi dan budaya kekerasan oleh sel-sel takfiri berlangsung di Chechnya, di Timur Tengah, dan bahkan di seluruh dunia. Sel-sel gerakan takfiri dan ISIS di Indonesia dan pertumbuhan potensi terror olehnya disebut banyak pihak, dan upaya deradikalisasi dengan kombinasi dua pendekatan *hardforces* dan *softforces* yang dilakukan selama ini belum menyentuh akar masalahnya.

Mulai disadari betul baik oleh kaum modernis maupun tradisionalis Muslim bahwa peradaban sebuah bangsa dibutuhkan pola pengembangan yang harmonis dan inklusif. Tidak lagi muncul di permukaan sebuah pandangan bahwa tradisionalis sebagai residu bagi

---

Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism: A Historical and Doctrinal Analysis," *Islamic Law and Society*, Volume 21, Issue 4, (2014), hlm. 419 – 452.

[21]Scott Shane, "Saudis and Extremism: 'Both the Arsonists and the Firefighters", http://www.nytimes.com/2016/08/26/world/middleeast/saudi-arabia-islam.html?_r=0

[22]Tarushi Aswani, "Al Azhar Cleric Terms Salafists as Non-Sunnis", *The Times Headlines*, pada 6 September 2016. Konferensi Ulama Sunni ini berlangsung di Grozny, Ibukota Republik Chechen, pada 25August 2016 yang dihadiri oleh 100 ulama dari seluruh dunia termasuk dari Rusia, Siria, Turki, India, Britain, Lebanon, Mesir, Afrika Selatan and Jordania.

peradaban, hanya lantaran bahwa pemikiran keagamaan kelompok terakhir ini mengakomodasi tradisi. Kedua pihak berbagi peran, tidak mengembangkan pola relasi jual beli kritik, juga tidak saling bersikap tidak bersifat mengadili. Ini yang disebutkan Gupta bahwa inovasi di akar rumput, yang dimunculkan oleh pikiran di daerah pinggir bukanlah pikiran marginal,[23] bukan berarti pula usang dan terbelakang. Ia lahir dari upaya berpikir kreatif melawan mainstream yang dilandasi kerjasama dan penuh semangat.

Meminjam cara berpikir ini tentu, Islam Nusantara merupakan respons kreatif dan inovatif orang NU yang umumnya mayoritas secara ekonomi dan sosial berada di daerah-daerah pinggir untuk rumah besar yang disebut Indonesia dengan watak Islam yang damai itu. Islam Nusantara adalah jalan kritis yang di tempuh dalam membangun peradaban Islam Indonesia di masa depan dengan sikap kritis yang menerima dan menolak, menyerap dan memperbaharui, sehingga terjadi apa yang disebut pribumisasi dan kontekstualisasi Islam dalam sejarah Indonesia.[24] Meski ada dalam teks, NU tidak selalu melakukan tekstualisasi, melainkan mencari jalan lain dalam penerapannya, sehingga lebih kontekstual, lebih membumi. Misalnya, melakukan hisab untuk menentukan awal Ramadhan dan kapan jatuh hari raya Idul-Fitri, tidak memberlakukan hukum qishas, tidak mempersoalkan riba dalam bank konvensional, tidak menggunakan mata uang dinar dan dirham, pembagian waris, menggunakan kalender Masehi, sedang yang terakhir adalah isu pengampunan pajak (*tax amnesty*) oleh Pemerintah Jokowi.

Sikap NU tentu saja berbeda dengan karakter Islam yang ditampilkan kaum Islamis dalam negara demokrasi seperti Indonesia. Melalui demokrasi, Indonesia berusaha menampilkan diri sebagai negara partisipatif. Seiring dengan keinginan negara membuka jalur-jalur institusional bagi partisipasi rakyat yang baik, Hwang mencatat, termasuk kaum Islamis Indonesia memanfaatkan peluang demokrasi untuk melakukan mobilitas vertikal secara damai.[25] Tidak hanya

---

[23]Anil K Gupta, *Grass Root Innovation: Mind on the Margin are Not Marginal Minds* (Gurgaon: Penguin Books India Pvt Ltd., 2016).

[24]Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995).

[25]Julie Chernov Hwang, *Ummat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia dan Turki* (Jakarta: Freedom Institute, 2010).

kaum Islamis Indonesia yang memanfaatkan jalan demokrasi ini, tetapi juga di Malaysia, Turki, Bangladesh, Bahrain, Yaman, Kuwait, dan lain-lain., meski khusus Yaman, Bangladesh, dan Turki – ketiga negara itu harus menghadapi masalah artikulasi kaum Islamis yang radikal. Meski memberi tempat bagi kaum Islamis damai, namun kaum Jihadi tidak mendapat tempat di Indonesia. Barton menulis bahwa para jihadi yang di masa lalu pernah muncul di Jawa Barat, Sumatera Barat, dan Sulawesi Selatan[26] tidak tumbuh dengan baik, demikian juga yang dewasa ini muncul di Poso, Solo, dan Bima, yang juga tidak berkembang baik. Demikian juga dengan kaum populisme Islam di Indonesia, yang meski sangat vokal, cenderung "membela" Islam secara hitam putih, dan militan, namun juga tidak mendapatkan tempat yang subur di Indonesia[27], antara lain karena cara-cara yang mereka tempuh terhadap apa yang mereka sebut penegakan *amr ma'ruf nahy munkar* kerap dipandang oleh orang NU, Muhammadiyah, dan organisasi moderat lainnya kurang manusiawi. Menurut Hadiz,[28] kultur dan ranah budaya Indonesia berbeda dengan Timur Tengah tentang bagaimana keduanya merespons terhadap populisme Islam, meskipun Islam politik sama-sama diberi tempat atas nama demokrasi.

Berhadapan dengan para jihadi, para penggerak populisme Islam dan para Islamis, segera Islam Nusantara menjadi alternatif untuk membentengi NU dan sekaligus menjaga soliditas cara beragama yang mainstream. Konsep ini segera menjadi perdebatan publik. Anak-anak muda seperti Tauhidi, Hasib, Mudin, dan Aulasyahied, menulis buku kecil yang di dalamnya terdapat pertanyaan dan pembacaan terhadap Islam Nusantara yang dianggap sebagai warisan dakwah Walisongo, tantangan aswaja, atau ini proyek mengislamkan Nusantara atau menusantarakan Islam?.[29] Atau Mustofa yang menulis Islam Nusantara itu sebagai cara

---

[26]Greg Barton, "The Historical Developmet of Jihadi Islamist Thought in Indonesia", in Scott Helfstein (ed.), *Radical Islamic Ideology in South East Asia* (New York: South East Asia Project, 2011), hlm. 38.

[27]Wasisto Raharjo Jati, "Radicalism in the Perspective of Islamic-Populism: Trajectory of Political Islam in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 7, Number 02 (December 2013).

[28]Vedi R Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

[29]Pizaro N. Tauhidi, "Islam Nusantara dan Tangangan Persatuan Ahlussunnah"; A. Kholili Hasib, "Islam Nusantara: Islamisasi Nusantara atau Menusantarakan Islam?"; Moh. Ishom Mudin, "Pembumian Bahasa Melayu-Islam"; dan Qaem

untuk mencapai Islam berkemajuan, dengan menyajikan argumen epistemologis dan historis.[30] Dipihak lain terdapat anggapan bahwa Islam Nusantara sebagai artikulasi dan corak Islam Indonesia yang berbeda dalam ragam itu dapat dicatat sebagai kesuksesan dinamika yang disebut Wahid[31] sebagai pribumisasi Islam melalui akulturasi budaya yang telah berlangsung selama berabad-abad. Dalam konteks Islam Nusantara, pribumisasi Islam merupakan manifesto, anjakan teologi sosial NU. Wahid mempertegas bahwa pribumisasi Islam bukan Jawanisasi atau sinkretisme, namun lebih menekankan pada rekonsiliasi dalam proses akulturasi antara Islam dan budaya itu. Rekonsiliasi dimajukan guna menghindari polarisasi antara Islam dengan budaya secara tajam. Sejak masa pra literasi, budaya merupakan nilai-nilai positif yang diwariskan secara turun temurun. Jalan rekonsiliasi membuat ummat Islam tidak saja memahami wahyu yang di dalamnya mengandung doxa dan ortodoksi, tetapi juga berarti berada pada posisi tidak menyalahkan budaya yang telah berabad-abad dianut dan dipraktikkan, karena dengan demikian, berarti mempertimbangkan faktor-faktor kontektual dari doktrin dan ajaran termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya dalam beragama. Dengan argumen itu, Wahid kemudian menolak adanya "satu Islam" dalam ekspresi kebudayaannya. Melalui pribumisasi Islam menjadi sangat berbeda bagaimana kita ber-Islam dibandingkan dengan pola atau cara berislam yang sangat berorientasi pada Islam yang murni, sehingga perlu dilakukan purifikasi dengan hasrat Islam yang dipraktikkan itu sesuai dengan aslinya. Dalam pandangan Madjid, Islam berada di dalam konteks keindonesiaan[32] atau ash-Shiddiqie tentang perlunya "Fikih Indonesia".[33]

Aulasyahied, "Walisongo dan Islam Nusantara", dalam *Islam Nusantara: Islamisasi Nusantara atau Menusantarakan Islam* (ttp: tp, 1 Agustus 2015).

[30]Saiful Mustofa, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara", *Epistemé*, Vol. 10, No. 2, (Desember 2015), hlm. 405-433.

[31]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 117, terutama tentang "Pribumisasi Islam".

[32]Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1989).

[33]Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'ah Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Press, 1961). Baca juga Nourouzzaman Shiddiqi, "Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Hukum Islam di Indonesia", disertasi Doktor Kajian Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1987).

Pribumisasi Islam ini sebuah gerakan sebaliknya dari usaha membuat wilayah resapan Islam sama dengan Islam di Semenanjung Arabia, yang disebut Nasr[34] sebagai Tanah Kenabian (*the Land of Prophecy*) itu. Sumber Islam mengalir dari wilayah ini memang. Sumber Islam dan wilayah resapan seyogyanya menerima pokok ajaran Islam yang sama. Sebagai upaya membuat wilayah resapan sama dengan wilayah sumber Islam, maka pendirian institusi kajian Islam tingkat tinggi, yang disebut Stanton[35] awal-awal marak di wilayah resapan Islam seperti Mesopotamia, Persia, dan Syria. Pendirian institusi pendidikan tinggi Islam itu dimaksudkan agar mereka yang tinggal di wilayah reasapan dan jauh dari sumber utama Islam, Semenanjung Arabia, memiliki akses yang sama terhadap referensi bagaimana watak-kepribadian dan perilaku Muslim di bawah Tauhid dipraktikkan.

Rahmat menulis tentang Islam pribumi yang dimaksudkannya sebagai ikhtiar mencari wajah Islam Indonesia. Islam pribumi ditonjolkan, dengan jelas hanya menerima Islam dan menolak Arabisme, sebuah budaya tempat di mana Islam diturunkan[36]. Analogi yang muncul ke permukaan adalah bahwa Islamisasi itu ibarat pohon, yang tidak bisa tumbuh subur tanpa media tanah. Islamisasi dengan strategi berbasis budaya ini memiliki manfaat ganda, di samping tidak menafikan atau menegasikan substansi Islam juga proses pribumisasi Islam terhindar dari pemahaman yang sekadar menonjolkan simbol Islam belaka. Tidak arabisme, tetapi juga tidak Nusantaraisme.

Pikiran yang menekankan pada substansi dan bukan simbol ini jelas merupakan pokok pikiran Gus Dur. Cara berpikir Gus Dur tentang pribumisasi Islam ini, menurut Salim dipicu oleh kekhawatirannya terhadap gerakan Arabisasi yang gencar, vokal dan masif, yang mulai mengemuka oleh kaum Salafi di Indonesia.[37] Jika pada kiai dan ulama mengajar di pesantren, ustadz dalam gerbong gerakan Salafi ini mulai

---

[34]Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: SUNY Press, 2006).

[35]Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam* (Mayland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1990), hlm. 29.

[36]M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat (et al.), *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003).

[37]Agus Salim, "KH Abdurrahman Wahid: Dari Pribumisasi Islam ke Universalisme Islam", *Tajdid,* Vol. X, No. 1 (Januari-Juni 2011).

mengajar di masjid umum, masjid perkantoran, mushola, dan rumah-rumah pribadi, yang segera menjadi tantangan kiai dan ulama dari organisasi massa keagamaan seperti NU, bahkan Muhammadiyah dan Persatuan Islam.[38] Di Indoesia, kaum Salafi inilah yang menurut Wahid paling vokal menyerang langsung terhadap tradisi ritual amaliyah kaum nahdliyin sebagai sesat dan keluar dari tuntutan agama yang benar (*bid'ah*).[39] Padahal, disebut Jahroni bahwa kaum Nahdliyin – juga kaum Aswaja di Indonesia yang lain – gemar melakukan apa yang disebutnya sebagai ritual publik (*public ritual*),[40] meski tetap memegangi ortodoksi Islam. Awalnya memang kaum Aswaja di Indonesia toleran dengan tradisi lokal, hal itu karena watak moderat (*wasathiyah*) dalam aqidah, fikih dan akhlaq atau tasawuf. Namun riset Mufid menemukan bahwa dalam dinamika perkembangan selanjutnya mereka mengarah kepada Islam murni atau puritanis,[41] atau dalam istilah yang lebih tepat mengarah kepada ortodoksi.

Dalam sejarah dan masyarakat Indonesia, corak Islam yang kini disebut Islam Nusantara memiliki wajah budaya, agama dan politik. Dalam konteks Indonesia, sifat Islam tercermin dan karakternya mencuat dalam wajah budaya, agama dan politik. Wajah agama tidak pernah hilang atau bahkan samar-samar sekalipun pada saat Islam telah dipeluk dan diamalkan; tradisi asal Islam memengaruhi budaya dan seiring dengan perjalanan waktu membudaya dengan budaya tempatan; dan Islam senantiasa memengaruhi pusat syaraf kekuasaan politik agar nilai dan pandangan Islam mengalir ke urat nadi masyarakat.

Para pemuka Islam, juga NU memiliki pengalaman panjang terhadap masalah ini. Berhadapan dengan proses modernitas dan kapitalisme, tidak ada satu kekuatanpun yang sanggup mencegahnya. Mengikuti Zubaida, sejak abad ke-19, proses modernisasi - yang di dalamnya

---

[38]Din Wahid, "Challenging Religious Outhority: The Emergence of Salafi Ustadz in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 26, Number 02, (Desember 2012), hlm. 245-264.

[39]Din Wahid, "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia", unpublished Ph.D. dissertation from Postgraduate on Islamic Studies, Utrecht University (2014).

[40]Jajang Jahroni, *Wawancara*, di Ciputat, 24 Agustus 2016.

[41]Ahmad Syafi'i Mufid, "Paham Ahlu Sunnah wal Jama'ah dan Tantangan Kontemporer Dalam Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia", *Harmoni: Jurnal Multikultur dan Multireligius*, Vol. 12, Nomor 3, (2013), hlm. 8-17.

terkandung reformasi dan transformasi[42] - telah melanda seluruh dunia, juga di negeri-negeri Muslim. Para Kiai NU yang kini segaris dengan paham Islam Nusantara memberi respons atas modernisasi yang dibawa oleh pemerintah kolonial dengan menjalankan politik non-akomodasi.[43] Mereka merawat tradisi dalam kerangka menganyam harmoni masyarakat. Mereka menempuh strategi ini bukan langkah menentang modernisasi, tetapi lebih menekankan bahwa ia harus berlangsung secara gradual. Pilihan kultural ini yang ikut menyumbang stigma dengan tendensi pejoratif, sehingga orang NU – yang juga dikenal dengan kaum nahdliyin – disebut kaum sarungan, tidak progresif, kolot, dan lain-lain. Orang NU yang diterjemahkan dari *uwong NU* (Jawa), baik mereka yang secara kultural-ideologis menjalankan tradisi NU maupun terlebih-lebih mereka yang berafiliasi pada NU secara struktural-organisatoris, menerima sebutan itu.

Sebagaimana modernisasi, Islamisasi adalah negosiasi. Bamualim menyebut bahwa Islamisasi di Nusantara juga sama dengan modernisasi, keduanya harus melakukan negosiasi terhadap kekuatan yang menentangnya. Islamisasi tidak bisa dibahas *an sich* sebagai ranah agama, persoalan internal agama, dan hubungan antar agama, tetapi juga bersentuhan secara interaktif dengan perubahan sosial dan dinamika politik[44] yang melingkupinya sebagai konteksnya. Dengan penjelasan itu semua, segi sosio kultural dan sosio-politik, budaya NU yang menjadi identitas terpenting gagasan Islam Nusantara dapat dibaca dalam psikologi lintas budaya. Berdasarkan keyakinan dan praktik sosial keagamaannya, Islam Nusantara yang diusung NU dapat menjadi penanda identitas sosial. Meski terdapat subjektivitas di dalamnya – terutama jika terdapat nuansa diskriminasi di dalamnya,[45] pendekatan

---

[42]Sami Zubaida, *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East* (London and New York: I. B. Taurus, 2011).

[43]Muhammad Latif Fauzi, "Traditional Islam in Javanese Society: The Role of Kiai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 06, Number 01, (June 2012), hlm. 125-144.

[44]Chaider S. Bamualim, "Negotiating Islamisation and Resistance: A Study of Religions, Politics and Social Change in West Java from the Early 20th Century to the Present", unpublished Ph.D. dissertation from Postgraduate on Islamic Studies, Leiden University (2015).

[45]Barbara-Ann Mullin and Michael A. Hogg, "Dimensions of Subjective Uncertainty in Social Identification and Minimal Intergroup Discrimination", *British Journal of Social Psychology*, Volume 37, Issue 3 (September 1998), hlm. 345-365.

identitas sosial umumnya dibentuk oleh orang perorang dengan melakukan kategorisasi terhadap dirinya sebelum mengintegrasikan diri ke dalam kelompok sosial tertentu yang diperkokoh melalui interaksi individu dalam kelompok dan interaksi antar kelompok secara intensif.[46]

Islam Nusantara: Konfirmasi dan Kontestasi

Majid menulis bahwa Indonesia adalah negara lunak, bukan negara keras. Bentuk NKRI merupakan kesepakatan para pendiri bangsa, demikian pula Pancasila. Agama-agama yang dijalankan di negara ini juga berdasarkan kesukarelaan, bukan pemaksaan. Tanpa paksaan, keserasian dan harmoni antar pemeluk agama didasarkan pada *kalimatun sawa'*.[47] Indonesia tidak seperti wilayah lain, yang memiliki beban sejarah di masa lalu, di mana satu agama menjajah agama lain. Dengan cara mencari titik temu seperti ini, Indonesia memiliki cukup modal untuk menatap masa depan.

Cara berpikir dalam karakter kultur seperti itu yang juga hendak dituangkan dalam Islam Nusantara. Tema Islam Nusantara yang digelar NU pertama-tama dapat dilihat sebagai upaya sistematis menjaga kultur itu, tetapi sekali dayung ia meraih tujuan sampingannya: menjaga amaliah NU yang kemudian disebut sebagai "warga NU" tidak tergerus habis, menjaga marwah struktur NU yang memberi bingkai besar yang bersifat kultural pada komunitas ini, dan sewaktu-waktu dapat dikapitalisasi oleh kiai struktural NU dan politisi NU sebagai kekuatan politik yang besar. Pada bagian terakhir ini, pada adanya agenda politik yang samar ini, banyak pihak menyebut bahwa ini dapat disebut sebagai pergeseran dari khittah 1926, jika tidak malah revisi atasnya. Melalui Islam Nusantara, NU tidak lagi menyebutkan medan pengabdian dan bahkan memilihkan jalan menuju medan pengabdian tersebut, seperti terkesan membatasi pilihan aktualisasi kadernya. NU tidak saja bergerak dan berbicara tentang bidang keagamaan saja, tetapi juga berbagai aspek lain sejauh menyangkut kepentingan bangsa dan warga NU.

---

[46]Matthew J. Hornsey, "Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review", *Social and Personality Psychology Compass*, Volume 1, Issue 1 (January 2008), hlm. 204–222.

[47]Nurcholish Majid, "Islam Indonesia Menatap Masa Depan", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 129-130.

Dengan demikian, yang dikedepankan adalah merengkuh pemeluk NU – baik struktural dan terutama kultural – untuk merasa dilindungi dan diakui keberadaannya atas kesamaan budaya dalam beragama. Melalui cara ini antara perspektif *etic* (prinsip-prinsip yang secara universal untuk semua manusia) dengan perspektif *emic* (yang unik secara budaya) di NU tidak bersifat saling mengecualikan (*mutually exclusive*), melainkan merupakan garis kontinum. Islam Nusantara merupakan sebuah pemikiran trans-kultural yang peka budaya, empatik, simpatik, dan karenanya menjadi luruhlah sekat-sekat yang dibentuk oleh dimensi demografis: tingkat pendidikan, kelas sosial, peran sosial, profesi, etnis, usia, jenis kelamin, hobi, bahasa, lingkungan geografis, dan kebangsaan. Islam Nusantara merupakan sebuah pendekatan budaya, tidak menarik diri dari keruwetan varian-varian karena faktor lokalitas, dan batasan-batasan sosial lain, mengangkatnya pada level genus yang merekatkan lantaran banyak persamaannya.

Dalam redaksi *Khittah Islam Nusantara* – namun kita tidak tahu apakah ini sudah merupakan keputusan organisasi NU atau belum – upaya itu terlihat jelas. Amin seakan memberi tanda bahwa NU sedang melakukan konsolidasi internal pada *jam'iyyah* dan *jama'ah* bahwa NU berpijak pada tiga pilar penting: yakni pemikiran (*fikrah*), lalu pada gerakan (*harakah*), dan tindakan nyata (*'amaliyyah*) yang dilakukannya. Lima penanda utamanya adalah reformasi (*islahiyyah*), moderat (*tawazuniyyah*), volunterisme (*tatawwu'iyyah*), santun (*akhlaqiyyah*), dan toleran dan respek (*tasamuh*) merupakan identifikasi diri dengan menunjukkan jati diri, pada saat kini dan mendatang. Ini juga jalan yang ditempuh NU pada satu pihak untuk menjadi rumah besar bersama bagi puluhan juta anggota, yang memiliki berbagai macam kepentingan dan aspirasi. Dengan klaim sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia berdasarkan jumlah anggotanya, menjaga NU berarti menjaga Indonesia.

Dapatkah gerakan Islam Nusantara menyatukan seluruh orang NU? Respons mereka dapat dipetakan menjadi dua: mereka yang setuju pada Islam Nusantara, mulai pada nomenklaturnya yang dipandang sebagai istilah yang mengena. Orang NU yang bergerak struktural kepengurusan NU, atau sebagai akademisi, birokrat, politisi, cenderung menyetujuinya. "Islam itu ya begitu, juga tipikal Islam di Indonesia, membuka ruang adat

budaya sebagai salah satu sumber hukum, dan praktik ibadah".[48] Ungkapan ini pengakuan sekaligus penegasan sebagai respons terhadap gencarnya serangan terhadap praktik amaliah NU yang dianggap sebagai sesat dan bid'ah, di mana intensitas dan eskalasinya meningkat sejak dua tahun sebelum Muktamar Jombang 2015, dan satu tahun setelahnya. Ke dalam internal NU, Islam Nusantara merupakan penyaluran energi pengurus NU di beberapa tempat dan organisasi kepemudaannya, seperti Banser (Barisan Ansor Serbaguna) dan Gerakan Pemuda Ansor, dengan membuat respons berupa kontestasi yang lebih intelektual, bukan fisikal.[49] Banser dan Anshor mengklaim sebagai benteng Aswaja. Contoh kasus dimulai dari Pamekasan, Pulau Madura, Jawa Timur, 20 Maret 2015 terdapat masa pengunjuk rasa dari santri berlatar belakang NU yang datang dari berbagai pesantren di pinggiran kota Pamekasan itu. Mereka menyuarakan tuntutan "untuk tidak mendatangkan tokoh-tokoh yang dianggap sebagai Salafi-Wahabi yang punya catatan hitam" bagi NU. Yang dimaksud catatan hitam tersebut, menurut perwakilan pengunjuk rasa, adalah "menuduh syirik perayaan Maulud Nabi dan ziarah kubur, menuduh bid'ah tahlilan".[50] Tokoh dibalik demonstrasi itu adalah Maltuful Anam, alumni S2 Bahasa Arab di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya dan menjadi salah satu pengajar di Pondok Pesantren Panyepen, Pamekasan. Dia meyakini bahwa paham radikal telah masuk desa-desa, karena itu dia mendirikan Gesper (Gerakan Santri Pemuda Rahmatan li al-'Alamin)[51]. Yang ditolak mereka adalah Dr. Syafiq Riza Basalamah Lc, MA, yang mereka anggap tokoh Wahabi di Indonesia.[52]

Ketua GP Anshor Gresik, Agus Junaidi, pada 31 Agustus 2016 menolak kedatangan ceramah Dr. Khalid Basalamah dan 81 tokoh lain yang masuk daftar cekal oleh MUI, di Masjid Darut Taqwa, masjid

---

[48]Wawancara dengan akademisi NU, Dr. Sutrisno, Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Jember.

[49]Wawancara dengan akademisi NU, Dr. Ilman Nafi'a, Dekan Fakultas Tarbiyah IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

[50]Heyder Affan, "Menolak 'Aliran Wahabi' di Pamekasan", http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal.

[51]Heyder Affan, "Paham Radikal Masuk ke Desa-desa", http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal.

[52]"Ribuan Warga Pamekasan Tolak Ceramah Gembong Wahabi Syafiq Riza Basalamah", https://salafynews.com/gp-ansor-gresik-tolak-kajian-akbar-gembong-wahabi-khalid-basalamah.html.

pada salah satu komplek perumahan di Gresik. Basalamah mereka anggap sebagai salah satu tokoh salafi dan wahabi di Indonesia, isi ceramahnya kerapkali menghantam amaliah ummat Islam Indonesia, karena itu dipandang penuh provokasi, adu domba dan merongrong NKRI.[53] Penolakan terhadap dua bersaudara - Khalid Basalamah dan Riza Basalamah - sebelumnya terjadi di Tegal pada 23 April 2016; di Aceh pada 19 Juni 2016 dan Banjarmasin Kalimantan Selatan pada 20-21 Agustus 2016 dan Lamongan pada 2 September 2016.

Akhir April 2016, Hakim Jayli – aktivis NU dan sekaligus pimpinan TV9 milik NU, Jl Darmo Surabaya, kepada Heyder Affan, wartawan bbc Indonesia mengaku bahwa suasana memang sedang "panas" pada hari-hari di mana unjuk rasa dan penghadangan itu dilakukan. Merebak isu peristiwa pencabutan atribut bendera atau spanduk milik Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di sejumlah daerah Jawa Timur oleh aktivis Banser. Dengan masygul Jayli menyebut "bahkan kadang-kadang negara seperti diam merestui (HTI), sementara kita menghadapinya di bawah" dengan keras. Karena itu, menurut Jayli "kita dalam suasana *battle* (pertempuran) saat ini". Perang itu juga mewabah di media sosial, antara para kiai, intelektual, akademisi, dan aktivis NU yang pendukung Islam Nusantara dengan mereka yang mengkritiknya. Parikesit menulis bahwa NU dan tokoh-tokoh mudanya – seperti Muhammad Sulton Fatoni, juga Candra Malik, Ahmad Sahal, Abdul Moqsith Ghozali, Rumadi, Savic Ali, Ulil Abshar Abdalla, dan lain-lain. – sangat solid dan terkoordinir mempromisikan ide-ide mereka di media sosial. Termasuk ide Islam Nusantara, pada saat berseberangan dengan lawan-lawan debat mereka.[54] Dihadapkan pada situasi seperti ini, Jayli menyebut kehadiran TV9 menjadi penting dan strategis antara lain berfungsi "menyelamatkan" wajah Islam moderat di Indonesia pada tingkat wacana, memandu gerakan dan menjadi inspirasi praktik di lapangan di keseharian. Dengan demikian, "TV9 menjadi lebih dari sekedar media, dia adalah bagian instrumen NU dalam *cyber war* yang lebih rumit".[55]

---

[53]"GP Anshor Tolak Kajian Akbar Gembong Wahabi Khalid Basalamah" http://www.salafynews.com/gp-ansor-gresik-tolak-kajian-akbar-gembong-wahabi-khalid-basalamah.html.

[54]Arli Aditya Parikesit, "Ramai Pro Kontra Islam Nusantara di Twitterland", http://inet.detik.com/read/2015/06/22/104751/2948502/398/ramai-pro-kontra-islam-nusantara-di-twitterland.

[55]Heyder Affan, "Aliran Wahabi dan wajah Islam moderat di Indonesia", http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal.

Kasus lain adalah meski tidak mengatasnamakan NU, di Sampang, Pulau Madura, Jawa Timur, muncul *Komite Pemberantasan Khilafah*, yang dalam *press release* dan pernyataan sikap mereka pada 12 Mei 2016 menyebut 10 cacat pikir sistem khilafah yang ditawarkan HTI, dengan Ketua Abdul Muchlis dan Miftahul Arifin Ilham sebagai sekretaris. Mereka mendesak aparat penegak hukum untuk membubarkan dan membekukan HTI sebagaimana negara membubarkan Gerakan Makar Darul Islam/ Tentara Islam Indonesia (DI/TII) yang terjadi pada 07 Agustus 1949. Mereka menyebut bahwa langkah ini merupakan bagian dari rakyat yang ingin menyelamatkan Pancasila dan NKRI[56]. Upaya menjaga Pancasila dan NKRI semakin menguat dihadapkan pada tantangan nyata seperti tingginya sikap radikal di kalangan siswa[57] dan mahasiswa,[58] buku-buku pendidikan agama Islam tidak konsisten dalam memaparkan toleransi,[59] dan telah menguatnya aksi-aksi terorisme di Indonesia sejak 2010, setahun setelah ISIS dideklarasikan pada 1999. Gerakan deradikalisasi telah dilakukan Badan Nasional Penanggulangan Teorisme (BNPT) dan badan-badan pemerintah lain, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), namun sel-sel terorisme masih bisa berkembang. Kasus terakhir adalah kasus teror di Gereja Katolik Stasi Santo Yosep, Medan, Sumatera Utara, oleh IAH berumur 17 tahun sebagai pelaku teror yang kuat dugaan memiliki pemahaman keagamaan yang "menyimpang" sebagai hasil pengajian (*ta'lim*) di bawah tanah (*underground*) berafiliasi pada ISIS. Mengimbangi tindakan teror dengan pendekatan militer (*hard power*) Densus 88 Anti Teror, perlu didukung pendekatan lembut dan manusiawi yang bersifat *soft power*, asal jangan sampai penanganan radikalisme dan

---

[56]Dokumen *press release* dan pernyataan sikap *Komite Pemberantasan Khilafah*, Kabupaten Sampang, dengan sekretariat Jl. Barisan Indah Blok H Nomor 66 Sampang pada 12 Mei 2016.

[57]Ungkapan Prof. M Bambang Pranowo dalam, "Survei: hampir 50% pelajar setuju tindakan radikal", ttps://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2011/04/110426_surveiradikalisme.

[58]Amelia Fauzia, dkk., (2012). "Pandangan Civitas Akademika UIN Syarif Hidayatullah Jakarta atas Perilaku radikal", (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta, 2012); Achmad Syahid, Ikhwan Luthfi, Akhmad Baidun, dan Ima Sri Rahmani, "Perilaku Radikal Mahasiswa Perguruan Tinggi Islam: Faktor dan Tendensi Psikologis Mahasiswa UIN Jakarta", artikel dipresentasikan pada AICIS Ke- di Manado, (3-6 November 2016); Lihat juga "Kepala BNPT: Radikalisme Masuk Sejumlah Kampus Ternama", http://indonesiasatu.co/detail/kepala-bnpt--radikalisme-masuk-sejumlah-kampus-ternama.

[59]Didin Syafruddin dkk., "Paham Eksklusif Dalam Pendidikan Islam", Laporan Riset PPIM UIN Jakarta, (September 2016).

terorisme seperti kata Agil sebagai deradikalisasi galau.[60] Untuk dan oleh karena itu, Umam setuju "dosis kedekatan pada budaya itu penting ditekankan, untuk melawan Islam garis keras yang dipegangi gerakan teroris, merespons gerakan Islam internasional model HTI, dan Islam impor seperti Wahabi dan salafi. Islam Nusantara dapat dijadikan sebagai payung gagasan untuk perlawanan semacam itu".[61] Tentu saja serangan pada amaliah penting NU ini memicu kegerahan semua lapisan NU, dibalik fakta bahwa tahlilan telah berjalan berabad-abad di Jawa dan salah satu buktinya adalah manuskrip ratib yang dibaca pada saat tahlilan kini ditemukan oleh Kiai Muhammad Rofi'i Ismail di Mojokerto Jawa Timur. Manuskrip ini peninggalan K.H. Moch Ilyas Penarip Mojokerto. Bacaan tahlil dan shalawat dalam ratib itu dilimpahkan Kiai Pondok Tegal Sari Ponorogo yang berdiri pada 1722 M,[62] yang diduga berasal dari Kesesi Pekalongan. Mempertimbangkan usia manuskrip dan beredarnya di berbagai pondok pesantren, menguatkan dugaan bahwa tahlil telah ada sejak zaman Walisongo.

Bagaimana kiai kampung dan orang awam NU menyikapi Islam Nusantara? Responsden kiai kampung NU di Kuningan, DKI Jakarta, menyatakan "boleh, tidak keberatan dengan Islam Nusantara, asal tidak membaca Al-Qur'an dengan langgam Jawa aja". Pandangan masyarakat NU pada tingkat akar rumput, baik masyarakat awam maupun kiai kampung, guru ngaji, dan lain-lain., cenderung lurus, lugas dan tidak neko-neko. Mereka tidak memiliki keberanian untuk bereksperimen dengan sengaja mencampur unsur agama dengan kecenderungan unsur lain, seperti nada musik dan langgam. Dalam konteks dengan langgam Jawa ini, pandangan keagamaan dan amaliah masyarakat NU tingkat bawah tidak dapat diasosiasikan Islam Nusantara, pendapat mereka mirip dengan tulisan Fahrizal sebagai "penyikapan secara adil" dalam suara hidayatullah.[63] Berada di kawasan perkampungan DKI Jakarta,

---

[60]Said Agil Siraj, "Deradikalisasi Galau", *Kompas*, 03 September 2016.

[61]Wawancara dengan akademisi NU, Dr. Saiful Umam, Dosen Fakultas Adab dan Humaniora (FAH) dan Direktur Pusat Pengembangan Islam dan Masyarakat (PPIM), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 6 September 2016.

[62]Manuskrip Tahlilan Kuno, Saksi Tradisi Asli Ummat Islam", https://islam-institute.com/manuskrip-tahlilan-kuno-saksi-tradisi-asli-ummat-islam/#.

[63]"Mari Sikapi "Islam Nusantara" Secara Adil [1]" http://www.hidayatullah.com/artikel/ghazwul-fikr/read/2015/06/25/72964/mari-sikapi-islam-nusantara-secara-adil-1.html.

kiai kampung memegangi amaliah ibadah mereka sama dengan berbasis komunalitas.

Praktik amaliah NU berbasis komunalitas juga dipraktikkan di Jember dan Banyuwangi, Jawa Timur dan di Kediri, NTB. Kiai kampung secara bergantian memimpin ibadah ritual, seperti shalat berjamaah, shalat tarawih 23 rakaat, shalat jenazah, tahlil, dan yasinan. Khusus setelah shalat tarawih di bulan Ramadhan, para kiai kampung dan sebagian jama'ah tidak langsung turun dari masjid namun duduk bersila menikmati hidangan *ta'jil* – makanan ringan berupa kue, jajanan, buah-buahan lengkap dengan teh dan kopi. Mereka bercengkerama sementara waktu sebelum kemudian memimpin *tadarus* Al-Qur'an yang disiarkan melalui *loud speaker* semalam suntuk hingga pukul 03.00 dini hari. Jika dilihat dari praktiknya, *tadarus* mereka sesungguhnya telah sedikit keluar dari konteks makna dalam bahasa aslinya. *Tadarus* yang berasal dari kata *darosa-yadrusu* yang berarti mempelajari, meneliti, menelaah, mengkaji, dan mengambil pelajaran. Dengan tambahan huruf *ta'* di depan kata *darosa-yadrusu* sehingga menjadi *tadaarosa-yatadaarosu* berarti saling belajar atau saling mempelajari secara lebih mendalam. Namun yang berlangsung di lapangan sebenarnya berupa *tilawah wa al-istima'*, yakni, hanya *tilawah* (membaca) dan *istima'* (mendengar), tanpa pengkajian mendalam.

Namun, Tuan Guru Khudari Ibra menyebut bahwa dengan cara ini, masyarakat sekitar masjid akan belajar mengaji meski sedang berhalangan, dari kediaman mereka masing-masing. Pulau Lombok dikenal dengan pula seribu masjid, di mana masjid selalu ada di setiap lingkungan yang saling berdekatan, maka dengan praktik *tadarus* seperti ini semua orang akan dilatih dan melatih diri untuk membaca Al-Qur'an, di samping tentu saja muncul syi'ar Islam sebulan penuh. *Tadarus* di masjid atau majelis lain di bulan Ramadhan umumnya berlangsung lebih dari dua hingga lima orang, di mana satu mengaji lainnya menyimak bacaan. Demikian *tadarus* secara bergiliran hingga *khatam* 30 juz. Mereka yang mengaji juga memiliki kesempatan luas melatih bacaan (*tilawah*) mereka dan langsung memperbaikinya pada saat dibetulkan oleh mereka yang menjadi *mustami'* (pendengar). Dengan cara ini mereka lama-kelamaan akan dapat lancar membaca tartil Al-Qur'an dengan kaidah *tajwid* dan *makhraj* yang benar dan dilantunkan

dengan suara indah dan merdu (*tahsin*).[64] Pada akhir ramadhan, diadakan tasyakuran *khataman* Al-Qur'an dengan membaca tahlil dan yasin, kemudian menyantap hidangan *ta'jil*. Ibadah amaliah di Banyuwangi Jawa Timur pada malam ganjil *likuran* (dua puluh ke atas) untuk menyambut *lailat al-qadar*, dengan melaksanakan shalat hajat, tahajud, dan tasbih berjamaah hingga makan sahur bersama, kemudian ditutup dengan shalat subuh berjamaah.

Begitu sentralnya, para kiai kampung tersebut tidak saja berperan memimpin shalat lima waktu, shalat tarawih, hajat, tetapi juga shalat mayat, tahlilan dan yasinan bagi keluarga yang baru berduka karena anggota keluarganya meninggal dunia. Di Banyuwangi dan Jember di kabupaten/kota di Jawa Timur pada umumnya, tahlil dan yasinan diselenggarakan pada hari pertama hingga malam ketujuh, malam ke dua puluh satu, ke empat puluh, ke seratus (*haul*), setahun dan seribu hari. Sementara di Padang, Sumatera Utara, yasinan dan tahlilan di selenggarakan pada hari pertama, hari ketiga (menigahari), hari ke tujuh (menujuh hari), dan selanjutnya. Demikian juga di Mataram, NTB, Banten, dan Makassar, Sulawesi Selatan. Di Mataram dan NTB dan dibeberapa kota besar, juga di Senayan, Jakarta, panitia kerukunan warga dibentuk untuk mengurus jenazah secara lengkap dan pada malam harinya dilanjutkan dengan tahlilan dan yasinan. Tahlilan tidak lagi diselenggarakan di rumah duka, tetapi di masjid, langgar, atau mushola terdekat. Kepanitiaan ini dibentuk untuk mengatur lebih tertib, terutama agar dalam mengurus mayat dilakukan dengan seksama dan mencegah jamaah yasin dan tahlil hanya membludak pada mereka yang berpunya, sepi yang datang pada mereka yang berkekurangan.[65] Praktik amaliah ziarah kubur, tasyakuran membuka kunci rumah, tasyakuran haji – baik *walimat al-safar* maupun tahlil tiap malam selama waktu mereka yang naik haji sampai kembali dengan selamat dari tanah suci – dan berbagai ibadah publik lain menjadi penanda keterlibatan ummat pada tingkat *grassroot* dan kiai kampung dalam menjaga tradisi amaliah NU. Jika dilihat dari Bourdieu, pada kampung-kampung tertentu akan berkembang menjadi *habitus* tersendiri, di mana antara

---

[64]Wawancara dengan politisi NU, Tuan Guru Khudari Ibra, aktivis Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), pada 18 September 2016.

[65]Wawancara dengan Pak Zubaidi, Abdullah, Hasan, di Kediri, Lombok Barat, NTB, pada 19 September 2016.

doxa memengaruhi *ortodoxa,* dan *heterodoxa* tumbuh mengembang tidak keluar dari doktrin ajaran.[66]

Muhaimin menggambarkan tradisi Islam secara baik dengan mengambil sampel studi di Cirebon. Tradisi Islam selalu memiliki sandaran pada sistem kepercayaan, seperti gagasan tentang Tuhan, nabi atau rasul, malaikat, kitab suci, hari akhir, hari kebangkitan dan makhluk ruhaniah lainnya.[67] Terdapat mitos dan pandangan kosmologi yang melengkapi sistem keyakinan tersebut, yang di dalamnya disinggung tentang proses penciptaan alam semesta, asal usul manusia, agama yang dianut, alam akhirat, takdir dan ikhtiar, dan sistem penanggalan. Ini adalah sistem kepercayaan, *doxa,* yang memenuhi pikiran manusia, yang jika diyakini yang masuk kategori mu'min. Mereka yang berserah diri secara total kepada sistem kepercayaan tersebut di sebut Islam, dan memiliki kesanggupan dan kesediaan untuk menempuh jalan (*syari'ah*) dengan tata cara tertentu, yang mengatur bagaimana ibadah formal dijalankan seperti mengucapkan syahadat, mendirikan shalat, menjalankan puasa, menunaikan zakat dan pergi haji ke bait Allah, dan bagaimana menjalin relasi interpersonal dengan pihak lain (*mu'amalat*), seperti perdagangan, pernikahan, pembagian waris, politik dan tata pemerintahan, aturan perundangan dan peradilan, dan pertahanan dan kesejahteraan. Ibadah ini merupakan dimensi lahir (*exoteric dimention*) dari ajaran agama yang masuk wilayah ortodoksi, yang berbeda dengan dimensi batin (*esoteric dimension*) agama yang masuk wilayah heterodoksi. Dimensi batin dari agama ini disebut tasawuf di mana ajarannya dapat dipetakan menjadi dua kategori. *Pertama,* kode etik yang memuat rambu-rambu bagi manusia dalam menjalin hubungan dengan sesama makhluk hidup maupun dengan alam sekitar. *Kedua,* tasawuf yang merupakan jalan yang ditempuh manusia dalam rangka mencari kebenaran mutlak dan kedamaian abadi baik dengan menjalani tarekat maupun tidak. Dimensi ruang dan waktu membuat *doxa,* ortodoksi dan heterodoksi bersinggungan adat dan bahkan saling memengaruhi.

Cirebon adalah replika Islam Nusantara yang dapat digunakan untuk menjelaskan titik temu dan singgung antara Islam dengan adat budaya. Melalui Islam, adat lokal dan budaya leluhur mendapat promosi

---

[66]Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* hlm. 23-30.

[67]A.G. Muhaimin, *The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (Canberra: ANU Press, 2006).

dan bahkan rekognisi. Ia menjadi bunga-bunga dalam beragama, namun adat tidak sampai mengganggu dan menggerogoti atau bahkan mengganti ortodoksi Islam. Titik temu antara Islam dan adat yang disebut berlangsung sejak konversi Islam pada 1368-1369 menurut jejak makam di Trowulan, hingga kini. Islam bertemu dan bersentuhan dengan adat mulai dari level keyakinan, ritual hingga paham mistisisme, sehingga tidak tepat jika Ricklef menyebutnya sebagai *mystic synthesis*.[68] Adat dan budaya di mana saja selalu menyediakan teka-teki. Derajat saling pengaruh adat dengan Islam pada keyakinan, ritual dan mistisisme berbeda antara – meminjam istilah Bourdieau – *habitus* yang satu dengan yang lainnya. Di Padang Sumatera Barat, misalnya, pertemuan Islam dengan adat Minangkabau dapat digambarkan dengan gradasi. *Pertama, adat nan sabana adat*, sering disampaikan dengan kalimat *adat basadi syara', syara' basandi kitabullah*. Yakni, ayat-ayat Allah, baik yang tersurat maupun yang tersirat, menjadi landasan utama hukum adat Minangkabau. Seperti halnya termaktub dalam kalimat *syara' mangato, adat memakai*.[69] *Kedua, adat nan teradat*. Ini merupakan adat yang dibuat oleh para pengatur tata alam di Minangkabau, yaitu yang disebut *Datuk Ketumenggungan* beserta *Datuk Perpatih nan Sabarang*. Ada kedua ini bersifat abadi dan tak berubah-ubah seperti termaktub dalam pepatah "*indak lakang dek paneh, indak lapuak dek hujan*", meski harus dicatat bahwa di dalam pelaksanaannya dapat disesuaikan dengan lingkungan sosial-budaya seperti kata tampak dalam pepatah *alam takambang jadi guru* (alam terkembang jadi guru). *Ketiga, adat nan diadatkan*. Yakni, aturan pokok dan hukum dasar yang disusun dengan hasil musyawarah mufakat penghulu-penghulu ninik mamak di tiap-tiap nagari Minangkabau, sehingga tidak sama coraknya di setiap nagari. Sebagaimana kata pepatah *lain lubuak lain ikannyo, lain padang lain bilalangnyo, lain nagari lain adatnyo. Keempat*, adat istiadat. Yakni berupa pengaturan yang dilakukan untuk menampung segala kemauan dan kesukaan anak nagari sepanjang menurut ukuran, alur dan patut. Singkat kata, peraturan ini menampung kesukaan dan hiburan untuk menampung dinamika anak muda.[70] Keempat macam adat di atas menurut sifatnya

---

[68]M. C. Rickleft, *Polarizing Javanese Society: Islamic and Other Visions (C. 1830-1930)* (Leiden: KITLV Press, 2007), hlm. 1-2.

[69]Chairul Anwar, *Hukum Adat Indonesia: Meminjam Hukum Adat Minangkabau* (Jakarta: Rineka Cipta, 1987), hlm. 23.

[70]Idrus Hakimi Dt. Rajo Penghulu, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997), hlm. 30, 112.

dapat dipertakan menjadi dua jenis. *Pertama, adat nan babuhua mati:* yang keberadaannya tidak boleh diubah, walau dengan jalan musyawarah mufakat sekalipun. Yang termasuk adat ini adalah terdiri dari *adat nan sabana adat* dan *adat nan diadatkan*. *Kedua, adat nan babhua sentak*: yang boleh diubah dengan jalan musyawarah mufakat, yakni *adat nan teradat* dan *adat istiadat*.[71] Namun adat Minangkabau yang menganut sistem matrilineal itu memberikan sangsi yang luar biasa keras, terutama bagi perempuan yang keluar dari Islam. Dia akan mendapatkan sangsi kultural dengan diisolasi karena tidak lagi dianggap sebagai garis keturunan; sangsi material karena kehilangan hak mendapat harta waris; sangsi moral karena tidak bisa menjadi panutan, dan sangsi sosial karena diusir dari kampung halamannya.[72]

Keragaman *habitus* sekaligus petunjuk bahwa telah terjadi kosmopolitanisme budaya di dalamnya – yang dalam konteks Indonesia – karena perjumpaannya dengan Islam atau agama lain. Habitat yang alami, dalam perspektif *environmental possibilism*, tidak bisa menjadi penyandang peran penentu bagi peradaban, atau sebagai pemberi kemungkinan bagi tumbuhnya peradaban baru atau pemberi batas antara perdaban yang satu dengan selainnya.[73] Dalam *habitus* yang kosmopolit, apa yang disebut "agama murni" tampak berbaur dalam hiasan-hiasan budaya yang kaya dan semarak. Keyakinan mereka tidak pupus, tidak hilang dari hati (*warranting beliefs*), melalui kegiatan yang mereka pilih (*purposive beliefs*) dalam kegiatan sehari-hari (*implementing beliefs*).[74]Aktivitas sehari-hari dipenuhi dengan rupa-rupa ibadah pemujaan, dengan berdoa, terlibat aktif di dalam acara-upacara keagamaan, puasa dan hal-hal lain yang kesemua itu sebagai bukti komitmen mereka terhadap agama yang dianut dan dipeluknya. Praktik keagamaan mereka terdiri atas dua hal penting, yaitu kegiatan yang bersifat ritual (*activity*) dan taat dalam menjalankannya (*involvement*) aturan agama itu. Sementara pengalaman, perasaan, persepsi dan sensasi keagamaan mereka merupakan bentuk komunikasi transendental, cara

---

[71]Penghulu, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau,* hlm.113-114.

[72]Afthonul Afif, "Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam", *Jurnal Psikologi*, Volume 36, No. 2 (Desember 2009), hlm. 205-2014.

[73]David Kaplan and Albert A. Manners, *Culture Theory* (Illinois: Waveland Press, Inc., 1972).

[74]Glock, C & R, Stark, *Religion and Society in Social Tension*. (USA: Rand McNally and Company, 1965).

mereka merasakan esensi ketuhanan. Mereka menghayati betul agama mereka dan itu dapat dilihat dari perhatian (*concern*), kognisi (*cognition*), rasa percaya atau iman (*trust and faith*) dan rasa takut (*fear*) yang mereka tunjukkan. Keyakinan yang dipeluknya memengaruhi konsekuensi dan implikasi ajaran agama mereka terhadap sikap dan perilaku mereka. Perayaan maulid Nabi dengan tradisi *walima* dan prosesi *zikili* di Gorontalo[75] dan festival *endog-endogan* di Banyuwangi,[76] perayaan e*id al-adha* selama sebulan penuh di Mataram, NTB, menunjukkan bahwa keyakinan dipahami, dianut dan diamalkan telah bercampur baur dengan praktik ibadah, doa dan pengharapan untuk mendapatkan ridho, berkah dan syafaat Nabi Muhammad Saw.

Orang awam NU juga mendukung terhadap konsep kepemimpinan politik di mana orang Islam menjadi pemimpin. Informan di Kuningan dan Senayan, DKI Jakarta, menolak kepemimpinan non-Muslim, dalam konteks ini tentu Basuki Tjahaja Purnama (Ahok), sebagai calon Gubernur DKI Jakarta periode selanjutnya. Demikian juga dengan informan di daerah-daerah lain seperti di Jember,[77] di NTB,[78] di Cirebon,[79] dan lain-lain. Jika masih tersedia pemimpin Muslim, maka pemimpin non-Muslim belum dikehendaki. Dalam konteks ini, dalam banyak hal, justru mereka berharap struktur organisasi NU mendorong PKB untuk mendorong kader-kader mereka meraih jabatan publik, dengan berkoalisi dengan kekuatan politik lain. Searah dengan sikap ini Tuan Guru Hasanain Juwaeni, menyesalkan tindakan Ketua Umum PBNU yang main mata dengan Ketua Umum Perindo, Hary Tanoesoedibjo. Langkah Agil ini dipandang membahayakan jam'iyah dan membingungkan jama'ah. Membawa Tanoesoedibjo ke berbagai pondok pesantren membuat tokoh itu merasa didukung dan diterima,

---

[75]Moh. Karmin Baruadi, "Tradisi Sastra Zikili Dalam Pelaksanaan Upacara Adat Maulidan di Gorintalo", el-Harakah, Vol. 16, No. 1 (2014), hlm. 1-21.

[76]Ikwan Setiawan dan Andang Subaharianto, "Bukan sekedar.

mencampur budaya: Hibriditas sebagai politik kultural masyarakat Using dan titik-baliknya di masa kini", makalah disampaikan dalam Temu Ilmiah Nasional *Jejak dan Langkah Bahasa, Sastra, dan Budaya: Dari Using untuk Indonesia,* Rektorat Universitas Jember, 9 Agustus 2016.

[77]Wawancara dengan kiai kampong NU, Drs. Supardi, M.Si., imam mushola dan kiai kampong di Jember, pada 7 September 2016.

[78]Wawancara dengan Tuan Guru Khasanain Juwaini, pada 19 September 2016.

[79]Wawancara dengan Dr. Ahmad Busyaeri, Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Cirebon, pada 2 September 2016.

memperkuat basis dan memperluas jaringan politiknya, padahal menurut Juwaeni, Agil seharusnya menghabiskan energinya dengan mengambil peluang memperkuat lembaga pendidikan pesantren dengan berbicara pada pemerintah. Juwaeni menilai, sekolah di bawah Kementerian Pendidikan Kebudayaan merupakan warisan kolonial, demikian juga dengan madrasah di bawah Kementerian Agama yang tidak sejak 1976 menjadi sekolah umum berciri keagamaan. Baginya, pesantren merupakan lembaga pendidikan yang mampu menciptakan kader ummat, dengan sikap, pengetahuan dan keterampilan hidup memadai.[80] Meskipun muncul kritik lain dari kalangan NU terhadap pemikiran pribadi Agil, seperti termaktup buku *Sidogiri Menolak Pemikiran KH Said Agil Siroj*[81] yang mengupas pemikiran Agil dalam *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*,[82] namun tidak akan dibahas di sini karena substansinya berada di luar konteks tulisan ini.

Pada ranah konseptual, Islam Nusantara menurut Hanief Saha Ghafur, Ketua Tanfidziyah PBNU 2015-2019 Bidang Pendidikan, sebagai konsep teologi sosial, konsep itu belum komprehensif jika dibandingkan dengan pandangan Tillich. Demikian juga konsep pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid[83]. Konsep teologi Tillich tersebar di berbagai karyanya. Dalam *Dynamic of Faith*, Tillich menyebut bahwa kebenaran dalam dimensi keimanan (*faith*) – kira-kira seperti rukun iman dalam Islam – tidak dapat dan harusnya tidak dipisahkan bahkan harus dilindungi oleh kebenaran yang dihasilkan oleh sains, psikologi, filsafat, atau berbagai disiplin ilmu lain yang diusahakan manusia.[84] Berbagai temuan kebenaran oleh manusia seharusnya membuat keimanan menjadi nyata bentuknya, karena keimanan selalu akan menghasilkan kebaikan, dan memberi makna pada kehidupan. Dimensi agama merupakan segi spiritualnya. Meski iman kerap turun-naik, namun itu dinamikanya dalam bermasyarakat

---

[80]Wawancara dengan Tuan Guru Khasanain Juwaini, pada 19 September 2016.

[81]Ahmad Muntahal Hadi (ed.), *Sidogiri Menolak Pemikiran KH Said Agil Siroj* (Pasuruan: Penerbit Sidogiri, Jumadil Ula, 1437 H/Februari 2016).

[82]Said Agil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006).

[83]Wawancara dengan Dr. Hanief Saha Ghafur, pada 5 Agustus 2016 di Kampus Universitas Negeri Jakarta.

[84]Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957).

pada saat berdialog dengan budaya setempat.[85] Dalam hidup sehari-hari diperlukan banyak dimensi agama yang memengaruhi, di mana salah satunya adalah dimensi keimanan (*faith, believe*). Diperlukan keberanian agar iman seseorang menjadi sesuatu[86] dalam pergulatan hidup manusia, namun manusia kerap kehilangan kedalaman makna beragama.[87] Disebut Tillich hal itu disebabkan karena manusia gagal menjalin hubungan dengan dengan dunianya, gagal mengidentifikasi zaman saat dia hidup, di mana zaman itu merupakan buah dan hasil dari kajian ilmu pengetahuan yang diciptakan oleh manusia dan secara teknis dikendalian oleh manusia juga.

Orang NU yang bergerak di ranah kultural, lebih memilih "menghindar" untuk berbicara tentang Islam Nusantara pada level wacana. Mereka juga menolak bergabung pada struktur NU, apalagi terlibat di politik. Mereka menempatkan diri dengan sibuk menemani masyarakat bawah, berdakwah dan mengaji bersama dengan rakyat biasa.[88] Mereka tidak dapat disebut apatis terhadap kekuasaan politik, tetapi tidak juga menunjukkan kahangatan pada kekuasaan, meski mereka yang berkuasa adalah dari NU. Mereka dapat menghindar dari yang disebut Van Bruinessen sebagai jebakan ambivalensi hubungan antara ulama' dengan *umara'*. Yakni, di satu pihak, *ulama'* – sekurang-kurangnya dalam tradisi sunni – senantiasa taat kepada pemerintah, dan karena itu dapat disebut sebagai pemberi legitimasi terhadap penguasa. Pada pihak lain telah muncul kesadaran luas di kalangan ulama, apalagi ulama kulutral NU, bahwa kekuasaan itu cenderung korup, dan jika ulama berdekat-dekat dengan kekuasaan yang korup itu akan mengurangi otoritas moral dan menurunkan kredibilitas ajaran ulama itu sendiri, di mata ummatnya.[89] Cara menghindar ulama NU kultural ini terhadap dunia politik, juga dunia struktural NU, adalah dengan

[85]Paul Tillich, *Theology of Culture*. Edited by Robert C. Kimball (New York: Oxford University Press, 1964).

[86]Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven and London: Yale University Press, 1952).

[87]Paul Tillich, "The Lost Dimension in Religion," in Mark Van Doren (ed.), *Adventures of the Mind* (New York: Knoft, 1959).

[88]Wawancara dengan akademisi NU, Dr. Ilman Nafi'a, Dekan Fakultas Tarbiyah IAIN Syekh Nurjati Cirebon, pada 3 September 2016.

[89]Martin van Bruinessen, "Indonesia's Ulama and Politics: Cought Between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives", *Prisma – The Indonesian Indicators* (Jakarta), No. 49, (1990), hlm. 52-69.

argumen pembagian tugas. Tugas mereka mengurusi masyarakat belajar mengaji. Dalam menghadapi masyarakat yang semakin kompleks, alasan demikian dapat dipahami.

Yang dikhawatirkan Nafi'a dalam konteks ini adalah disorientasi isu substansi kaderisasi terhadap aktivis kepemudaan dan kemahasiswaan NU dan keberlangsungannya. NU membutuhkan kader-kader intelektual. Lahir sebagai generasi millennium, dan kini mereka hidup di alam demokrasi, yang merisaukan Nafi'a adalah mereka sudah mulai terseret arus mengurus dinamika politik, ikut kepentingan politik senior mereka, antara lain karena sebab itu, perilaku mereka menjadi transaksional. Dunia politik merupakan panggung yang sekilas tampak memukau, yang membuat mereka tidak lagi konsentrasi dan tidak memiliki ketekunan yang cukup mengurus masyarakatnya pada ranah kultural. Apalagi di beberapa wilayah, kader-kader NU tidak lagi diasuh secara langsung oleh senior mereka dari NU, tapi dari organisasi lain. Pada hari ini radikalisme dapat diredam, namun bisa jadi kelangsungan generasi Islam yang moderat di NU pada masa mendatang persentasenya semakin menipis. Jika harus dikritik, pada titik ini kelemahan Islam Nusantara. Isu kaderisasi tidak bisa lagi kita menyerahkan kepada pesantren secara sendiri-sendiri tanpa strategi jangka panjang. Tugas sejarah NU, jika memang hari ini mengklaim bahwa generasi yang kini memimpin NU adalah mencetak "kelas intelektual ulama yang memiliki reputasi luhur" seperti para pendahulu NU.

Kelompok yang kedua, mereka yang setuju dengan Islam Nusantara dengan catatan kritis. Kelompok kedua ini juga dibagi menjadi dua sub kelompok. Sub kelompok pertama mereka yang setuju dengan Islam Nusantara namun pada level pemikirannya, tetapi kurang presisi dalam perhatian dan artikulasinya. Terlalu berlebihan konsep Islam Nusantara dalam menjaga isu NKRI dan Pancasila, sehingga khazanah intelektual geneologi Islam Nusantara kurang mendapat perhatian dengan porsi yang layak. Hal lain yang juga terlewat adalah, proporsi Islam Nusantara kurang dalam menaruh perhatian terhadap isu tentang posisi dan peran perempuan dalam budaya NU. Ini mendapat sorotan, terutama sekali karena tanpa ada peran perempuan NU maka gelaran berbagai acara *public ritual* NU tidak bisa berjalan secara regular. Perempuan NU yang dimaksud di sini adalah perempuan biasa yang berada di belakang layar, di belakang panggung utama, dan itu secara pasti bukan mereka

yang aktif dalam pimpinan Muslimat dan Fatayat NU. Para perempuan ini bekerja dalam diam dan memainkan peran di mana mereka secara personal hadir, namun tidak muncul dalam panggung yang disaksikan publik. Peran mereka membuat berbagai *public ritual* berjalan dan langgeng hingga kini dalam panggung budaya NU. Namun perempuan seperti itu tidak mendapat tempat dalam panggung wacana, juga tidak dalam diskursus Islam Nusantara.

Mereka yang tergolong sub kelompok kedua adalah mereka yang tidak setuju dengan sebutan "Islam Nusantara", namun mengakui bahwa praktik Islam ala NU di Nusantara berbeda dengan Islam di kawasan lain. Contoh terbaik dari kelompok ini adalah kritik dari pesantren Sidogiri, Sidoarjo, Jawa Timur.[90] Sub kelompok lain dalam kluster kedua ini adalah tidak setuju dengan Islam Nusantara juga karena mencurigai Islam Nusantara sebagai proyek liberalisasi pemikiran Islam. Antara lain karena sebagian tokoh penggiat Islam Nusantara juga merupakan aktivis yang selama ini mereka anggap masuk sebagai sponsor Islam liberal.[91] Menggunakan jargon tasamuh, tawasuth, dan lain-lain., namun terkesan merangkul Syi'ah, Ahmadiyah, dan bahkan terkesan melindunginya sudah merupakan tindakan yang mereka pandang kebablasan. Sekali lagi, kedekatan politik Ketua Umum PBNU, Said Agil Siroj, dengan Ketua Umum Partai Perindo (Persatuan Indonesia) dan selain berpihak pada PKB, mengusik sekaligus membingungkan mereka dari kalangan kelompok ini.

Mereka berharap, Ketua Umum PBNU mengambil momentum PKB dan NU sukses mengusung Joko Widodo dan Jusuf Kalla menjadi Presiden dan Wakil Presiden RI, dengan demikian rezim ini dekat dengan kaum santri. Sehingga mereka menyayangkan perhatian PB NU tidak berada pada urat nadi dan sumber mata air kaderisasi NU: pesantren. Dualism di dalam sistem pendidikan Indonesia, masih bersifat segregatif dan dikotomis, antara sekolah umum dan sekolah agama. Ini merupakan warisan pemerintah kolonial Belanda yang sekuler. Mestinya perhatian lebih diberikan kepada pesantren, sebagai basis pengembangan institusi pendidikan Islam yang genuin, dengan merapatkan ke tengah antara sekolah dan madrasah. Meskipun sebagian

---

[90]Lihat Hadi (ed.), *Sidogiri Menolak Pemikiran KH Said Agil Siroj*, hlm. 33-25.

[91]Wawancara dengan Tuan Guru Khudari Ibra, di kediamannya di Kediri, Lombok, NTB, pada 18 September 2016.

kalangan menyebut atribusi radikalisme dan terorisme terhadap pesantren merupakan sebuah stigmatisasi,[92] namun pendidikan agama dan pesantren khususnya sebagaimana telah disebut dalam banyak riset seperti Buresh,[93] dan lain-lain., yang disebut sebagai lembaga yang termasuk anti radikalisme agama. Bond dan Lewis optimis, Indonesia akan memiliki peluang maju sebagai negara di kawasan Asia Tenggara dengan Islam di dalamnya.[94] Pesantren telah memiliki organisasi yang modern sejak masa penjajahan,[95] oleh karena itu, dengan mengelola pendidikan agama dan ribuan pesantren, NU membuat Indonesia menjadi negara partisipatif[96]. Meskpun harus segera dicatat, bahwa menurut Tan,[97] terdapat pendidikan agama dan pesantren yang bersifat indoktrinatif masih terjadi di beberapa tempat.

Ketiga, mereka yang menolak Islam Nusantara, dengan berbagai dalil dan argumen. Tidak ada Islam Nusantara, Islam Arab, atau Islam yang lain. Islam adalah Islam. Bagi mereka ini, mozaik budaya, seni, pemikiran, dan aspirasi ummat Islam memang berbeda-beda, beragam dan berwarna-warni, namun ia tentu saja terlalu tidak penting jika dikaitkan dan dianggap mewakili kepentingan Islam. Islam di atas segalanya, yang marwah dan keberadaannya harus dijaga dan dipertahankan dengan jelas. Sejarah mencatat Islam pada perkembangan selanjutnya dipeluk bukan saja oleh kalangan elit penguasa, tetapi juga oleh kelas sosial yang bervariasi. Kelas sosial bawah umumnya tidak terlalu berani melakukan manuver dalam pemikiran dan praktik keagamaan.

---

[92]Amir Mu'allim, "Isu Terorisme dan Stigmatisasi terhadap Pondok Pesantren: Meluruskan Kesalahpahaman terhadap Pondok Pesantren", *Millah: Jurnal Studi Agama*. Yogyakarta: Program Pascasarjana Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia. Vol. VI, No. 1, (Agustus 2006), hlm. 47-60.

[93]Scott Allen Buresh, "Pesantren-Based Development: Islam, Education, and Econ omic Development in Indonesia", Desertasi pada Departemen Antropologi University of Virginia. (Miami: ProQuest Information and Learning, 2002).

[94]Christopher S. Bond dan Lewis M Simons, *The Next Front: Southeast Asia and the Road to Global Peace with Islam* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2009).

[95]Nurul Aini, "Pesantren: Organisasi Modern Islam di Masa Penjajahan", *Darussalam: Jurnal Ilmiah Islam dan Sosial*. Martapura: Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam. Vol 8, No. 1, (2009), hlm. 47-64.

[96]Julie Chernov Hwang, *Peacefull Islamist Mobilization in the Muslim World: What Went Right* (New York: Palgrave MacMillan, 2009).

[97]Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia* (New York: Routledge, 2011); "Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia" *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Volume 14 (2014), hlm. 47-62.

Di dalam ranah budaya Nusantara, dengan demikian, Islam yang mengandung arti "menyerah", "tunduk", dan "pasrah", dan lain-lain., tetap terjaga di dalam masyarakat awam bawah NU. Islam Nusantara sebagai terusan dari pribumisasi Islam, di mana Achmad melihat pola di mana melihat Islam sebagai sebagai sistem yang organik progresif, kontekstual, dan membebaskan berdasarkan nilai-nilai universal Islam dan nilai-nilai lokal di mana Islam dianut dan dipegangi sebagai pandangan dan pegangan hidup (*way of life*)[98] mereka, yang kesemua itu hanya dapat dipahami dan diresapi oleh mereka yang termasuk kalangan terdidik NU. Bagi kalangan kelas sosial ini, teologi aswaja, sebagaimana disebut Saleh, selalu mengalami pembaharuan untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman,[99] itu merupakan perspektif yang belum tentu turun ke bawah dan tidak selalu bisa dipahami oleh masyarakat pada level ini. Islam dipahami dan dilaksanakan dengan baik, sementara persinggungan Islam dengan tradisi menghasilkan akulturasi dan inkulturasi yang kreatif. Dalam pelaksanaan agama, dan juga budaya setempat, masyarakat awam menekankan pada norma dan nilai yang disepakati bersama dalam suatu kelompok, menekankan pada konformitas. Ia melaksanakan praktik amaliah cenderung sama dengan yang lain, menghindari perbedaan. Dalam pola dan suasana beragama yang cenderung monoton dan stabil ini, dimensi *in-group trust* cenderung sangat tinggi, sebaliknya *out-group trust* pada umumnya cenderung rendah. Islam Nusantara pada level mereka memiliki ragam ekspresi namun tidak dinamis.[100]

Sampai di sini menjadi jelas masalahnya, Islam Nusantara bukan agama baru. Ia adalah kode istilah tentang corak Islam pada lingkungan geografis tertentu di mana cara terbaik untuk menjelaskannya adalah pada apa yang diklaim dan budaya yang dijalankannya. Islam Nusantara mengklaim bahwa Islam itu damai, moderat, *rahmatan li al-'alamin*. Mengedepankan harmoni dan merangkul masyarakat awam, ini rumusan teologi sekaligus ideologi yang dikedepankan; berbeda nuansa dengan ideologi kaum "modernis" dan post-modernisme yang lebih

---

[98]Ubaidillah Achmad, "Islam Formalis Versus Islam Lokalis: Studi Pribumisasi Islam Walisongo dan Kiai Ciganjur", *Addin*, Vol. 10, No. 1 (2016), hlm. 233-262

[99]Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004).

[100]Yenny Zannuba Wahid (ed), *Ragam Ekspresi Islam Nusantara* (Jakarta: The Wahid Institute, Oktober 2008).

menekankan pembebasan manusia dan pengangkatan derajat manusia melalui amal usaha dan pendidikan; bertentangan karakter dengan ideologi kaum literalis dan skripturalis yang menekankan pada Islam murni yang bebas dari anasir-anasir tradisi.

Pada bab lain telah disebutkan dengan jelas bahwa Amin[101]menyebut khittah Islam Nusantara memiliki pada lima penanda: *Pertama*, reformasi (*islahiyyah*) yang tampak dalam ranah pemikiran, gerakan, dan amalan kaum nahdliyin yang selalu berorientasi pada perbaikan. Selalu ada perkembangan pemikiran (*tatwir al-fikrah*) di dalamnya, yang ditujukan untuk perbaikan terus-menerus. Cara berpikirnya adalah tidak statis dan juga tidak kelewat sehingga melampaui batas. *Kedua*, seimbang di segala bidang (*tawazuniyyah*) dengan timbangan yang berkeadilan, juga dalam pilihan-pilihan gerakan diimplementasikannya. *Ketiga*, sukarela (*volunterism*; *tatawwu'iyyah*) dalam menjalankan pemikiran, gerakan dan amalan. Tidak diperbolehkan memaksakan kehendak kepada pihak lain (*lã ijbãriyyah*) dengan tanpa memperhatikan hak-hak orang yang ada di luar NU. Secara internal jam'iyyah dan jamaah, warga NU tidak boleh bersikap fatalistik (*jabbãriyyah*) namun harus senantiasa berusaha dan berinovasi dengan menegakkan tiga pilar Islam Nusantara di atas. Dengan kata lain, tidak melakukan pemaksaan, tetapi bukan tidak berbuat apa-apa dalam perjuangannya. *Keempat*, santun (*akhlaqiyyah*) dalam pelaksanaan segala bentuk, baik itu pemikiran, gerakan, maupun dalam amalan sesuai dengan etika kemasyarakatan, kenegaraan dan keagamaan. *Kelima*, toleran (*tasamuh*) dan respek kepada pihak lain, sehingga tidak pasif, tetapi tetap bersikap kritis dan inovatif. Pendek kata, dalam bahasa keseharian warga NU adalah sepakat untuk tidak sepakat guna memicu diskusi dan kontestasi, bukan kontroversi.

Nihayatul Wafiroh,[102] anggota DPR RI PKB 2014-2019 dan juga Cucu K.H. Syafaat Pondok Pesantren Blok Agung Banyuwangi menyebut "Islam Nusantara itu merupakan penamaan (*naming*, *labeling*) belaka terhadap pemikiran, pemahaman, dan praktik amaliah bagai cara Islam ala NU di Indonesia selama ini. Tidak ada yang aneh, dan bukan sesuatu yang baru". Disebut sebagai Islam Nusantara tanpa bermaksud mengaburkan Islam apalagi menghilangkan Islam dengan mengganti

---

[101]Ma'ruf Amin, "Khittah Islam Nusantara", *Kompas*, 29 Agustus 2015.

[102]Wawancara dengan politisi NU, Dr. Nihayatul Wafiroh, anggota DPR RI di Jakarta, pada 11 Agustus 2016.

dengan Islam Nusantara. Ia tetaplah Islam yang kita pahami, di mana unsur pokoknya terdiri dari tiga pilar: iman dengan pengertian dan rukun-rukunya; islam dengan pengertian, lingkup dan rukun-rukunya dan ikhsan dengan pengertian, cakupan dan ruang lingkupnya. Argumentasi Islam Nusantara, sebagaimana Prof. Dr. K.H. Said Agil Siraj menulis, Islam tetaplah menjadi sumber norma, nilai, inspirasi dan referensi terhadap pemikiran, pandangan, panduan, dan praktik amaliah masyarakat NU.[103] Ribuan contoh bagaimana tradisi dan praktik diilhami oleh Islam. Praktik seremoni keagamaan di dalam Islam Nusantara dengan memuliakan Ramadhan misalnya, sama semua bagi seorang Muslim: mereka berpuasa sebulan penuh, shalat tarawih, shalat witir, tartil Al-Qur'an, memperingati hari turunnya wahyu Al-Qur'an (*nuzul Al-Qur'an*), mengurangi hal-hal yang tidak perlu, zakat fitrah, dan lain-lain. Namun bagaimana menghormat Ramadhan dengan rupa-rupa makanan minuman, sedekah, dan lain-lain., sungguh bervariasi. Selesai puasa penuh di bulan Ramadhan, pada saat memperingati Hari Raya Idul Fitri, yang disebut *lebaran* (Jawa: *ngaku lepat*, mengaku salah), yang diwarnai dengan fenomena mudik kolosal, silaturahmi (sebagai simbol kerukunan dan welas asih), puasa sunnah Sawal, lebaran ketupat dan lain-lain adalah merupakan cara-cara kreatif dan kombinatif ummat Muslim di Indonesia bagaimana menjalankan ajaran Islam dengan meriah dan berbunga-bunga itu. Kemeriahan juga tampak pada perayaan hari raya Idul-Adha, terutama di Pulau Lombok, Nusa Tenggara Barat, Pulau Madura, Jawa Timur dan Gorontalo yang sangat meriah hampir sebulan penuh. Sebagian dan keseluruhannya menciptakan harmoni, dan sebagian dan keseluruhannya merupakan bagian dari perayaan dan menampilkan syi'ar Islam dengan inti ajaran Islam tidak hilang namun dibumbui dengan warna-warni tradisi. Cara beragama ini merupakan khas Nusantara sejak pra-islam yang dihayati sejak mayoritas Muslim Indonesia hingga kini.

Satu Rumah, Empat Kamar

"Satu rumah, empat kamar" menggambarkan afiliasi NU pada empat imam madzhab dalam fikih. Yakni, mengikuti dan menerima pemikiran madzhab fikih literal Imam Hanafi (w. 150 H/767 M) mewakili Kufah;

---

[103]Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin* (Jakarta Pusat: LTN NU, 2015).

Imam Malik (w. 179 H/795 M) di Madinah kini menyebar di Afrika Utara; Imam Syafi'i (w. 204H/820M) di Gaza, Palestina; dan Imam Hambali (w. 241H -855 M) di Baghdad. Sesungguhnya NU cenderung senantiasa mengikuti Imam Syafi'i, hanya dalam suasana yang mendesak dan tidak berlawanan dengan budaya penerapan hukum yang berorientasi Syafi'iyan, maka NU mengikuti imam madzhab lain yang non-Syafi'i.

Begitu NU menganut sistem satu rumah empat kamar dalam soal pegangan mereka pada madzhab fikih. Dengan demikian, maka NU tidak saja mengikuti pluralitas dalam berpikir dan logika hukum yang berada di balik argumen hukum para imam madzhab yang ada, tetapi juga sekaligus membuktikan kosmopolitanisme cakrawala berpikir NU. Fikih Imam Syafi'i dipegangi dengan kuat dan diberi kedudukan lebih istimewa sebagai upaya agar NU tidak terombang-ambing dalam sengketa pendapat hukum, terutama dalam proses penetapan hukum fikih mereka. Fleksibilitas dan kosmopolitanisme tersebut dapat dilihat pada buku rangkuman hasil-hasil keputusan mu'tamar, musyawarah nasional, dan konferensi besar NU sejak 1926 hingga 2004 yang berjudul *Ahkam al-Fuqaha: Fi Qarar al-Mu'tamarat li Jam'iyyat Nahdlatul Ulama'*. Buku ini juga dibubuhi judul dalam bahasa Indonesia dengan *Solusi Hukum Islam: Keputusan Mu'tamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*.[104] Buku ini merupakan kumpulan hasil-hasil *bahtsul masa'il diniyyah* (pembahasan masalah keagamaan) yang dihasilkan pada forum-forum seperti Muktamar, Musyawarah Nasional dan Konferensi Besar yang digelar NU.

Judul *Ahkam al-Fuqaha* itu memang dimaksudkan sebagai sebuah buku "kumpulan hukum yang dirumuskan para ahli fikih" NU yang tentu saja kemudian dipilih secara seksama sebagai judul buku yang merupakan dokumentasi hasil-hasil *bahtsul masa'il* sejak Muktamar NU ke-1 di Surabaya (1926). Dokumentasi kali pertama dilakukan oleh Wakil Katib PBNU, K.H. Abdul Jalil Hamid yang berasal dari Kudus. Upaya K.H. Abdul Jalil ini disebut merupakan hasil kesepakatan dari pertemuan para kiai NU di Pondok Pesantren Denanyar, Jombang, Jawa Timur, pada 1959. Pertemuan kiai NU itu sendiri dihadiri oleh para

---

[104]Imam Ghazali Said (ed.), *Ahkam al-Fuqaha: Fi Qarar al-Mu'tamarat li Jam'iyyat Nahdlatul Ulama'/Solusi Hukum Islam: Keputusan Mu'tamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)* (Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU – PT Diantama, 2004).

ulama NU terkemuka, seperti K.H. Abdul Wahab Hasbullah (Rais 'Am PBNU), K.H. A. Karim Dimyati, K.H. Zubair Umar, K.H. Adlan Ali, K.H. Kholil, dan K.H. Sayuti Abdul Aziz. Buku kumpulan hasil-hasil *bahtsul masa'il* selanjutnya disusun oleh Ketua Pengurus Pusat Rabithah Ma'ahid Islamiyyah (RMI), K.H. Aziz Masyhuri. Substansi isi dari buku itu masih merupakan dokumentasi hasil-hasil keputusan muktamar NU sampai Muktamar NU ke-29 di Tasikmalaya, Jawa Barat pada 1994. Karya kedua ini juga diberi judul *Ahkamul Fuqaha* dengan tambahan anak kalimat dalam bahasa Indonesia "Masalah Keagamaan Nahdlatul Ulama". K.H. Aziz Masyhuri juga menerbitkan jilid kedua dari buku ini yang juga merupakan dari dokumentasi hasil-hasil *bahtsul masa'il* nasional NU berikutnya, yakni mulai dari Muktamar di Semarang pada 1979 hingga Muktamar di Solo pada 2004. Buku kompilasi ini dirancang sedemikian rupa, disertai dengan terjemahan dalam bahasa Indonesia yang telah dilengkapi dengan referensi (*maraji'*), lengkap dengan menambahkan catatan kaki (*ta'liq*, *footnote*) pertama-tama dengan mencantumkan dengan jelas nama pengarang, judul lengkap kitab, tempat terbit, penerbit, tahun terbit, jilid atau juz, dan halamannya.[105]

Kosmopolitanisme NU tidak hanya dalam fikih, tetapi juga dalam teologi dan tasawuf. Di dalam *Qanun Asasi* karya K.H. Hasyim Asy'ari disebutkan definisi entitas NU, yang dikemudian hari dipegangi sebagai definisi resmi. Bahwa NU merupakan organisasi Islam yang dalam berfiqh menganut salah satu dari mazhab empat, berakidah (teologi atau ilmu kalam) menganut Asy'ariyah-Maturidiyah, dan bertasawuf menganut al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi. Dengan orientasi relatif menyebar dan bukan menyempit itulah yang membuat gaya beragama NU relatif elastis dan fleksibel. Elastisitas NU dalam beragama itu memberi sumbangan yang besar pada wajah Islam di Nusantara sehingga menampakkan ekspresi terbuka sebagai syarat Islam ideal yang disebut Azra di atas sebagai "ranah budaya Islam (*Islamic cultural spheres)* distingtif" itu. Sebagai ranah budaya Islam, wilayah Nusantara sendiri, menurut Gazali, memiliki kekhususan geografis (*khusushiyah dharfiyah-iqlimiyah*), kekhususan sosial-politik (*khusushiyah ijtima'iyyah-siyasiyah*)

---

[105]Ahkamul Fuqaha, http://www.nu.or.id/post/read/40369/ahkamul-fuqaha. Imam Ghazali Said, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam - Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999* (Surabaya: Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur dan Penerbit Diantama, 2004).

hingga kekhususan tradisi peradaban (*khusushiyah 'urfiyah-tsaqafiyyah*). Sebagaimana di belahan dunia lain yang berubah wajah karena agama Islam, juga sebagaimana digambarkan Hiro di Asia Tengah,[106] maka landskap utama bagi Indonesia adalah Islam itu.

Guna mempertegas posisi keagamaannya, NU sebagaimana umumnya organisasi Islam di Indonesia menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja) sebagai cara berpikir (*manhaj*), baik yang beraliran – penggunaan istilah pejoratif ini hanya untuk kepentingan analisis – "tradisionalis" maupun "modernis". Disebut pejoratif, mengingat, asal usul dan posisi ideologis mereka dalam dinamika Islam dan sejarah kebangsaan tidak monoton, bahkan cenderung dinamis, dan disitulah legasi mereka. Jika dalam kategori yang disebut terakhir ada Muhammadiyah (Yogyakarta, 1912), al-Irsyad (Jakarta, 1914), Persatuan Islam (Bandung, Bangil, 1923), dan terakhir Wahdah Islamiyyah (Makassar, 2000), maka dalam kelompok pertama, terdapat NU dan non NU. Guna membedakan dengan organsiasi Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* "tradisionalis" Non NU lain, NU menyebut dirinya *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Nahdhiyah*. Yang dimaksud dengan organisasi Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* Non NU di sini adalah Mathla'ul Anwar kantor pusat di Pandeglang, Banten; al-Jam'iyah al-Wasliyah kantor pusat di Medan, Sumatera Utara; Nahdlatul Wathan dengan kantor pusat di Nusa Tenggara Barat; Persatuan Tarbiyah Islamiyah dengan kantor pusat di Bukit Tinggi, Sumatera Barat; al-Khairat di Palu, Sulawesi Tengah; dan Darud Dakwah wa al-Irsyad di Wajo, Sulawesi Selatan. Karena hanya mengikuti madzhab Syafi'i, keenam organisasi tersebut secara resmi menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Syafi'iyyah*. Mengapa *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Nahdiyah* di Islam Nusantara ditekankan, antara lain, karena tradisi kekinian diupayakan agar bisa bertemu dengan praktik tradisi dan sejarah pemikiran Islam di masa lalu. Majid menulis bahwa dalam sejarah, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Nahdiyah* selalu menggarisbawahi semangat inklusivisme di dalam dirinya yang membuatnya bersedia membuka proses dialog, toleransi, dan rekonsiliasi.[107]

---

[106]Dilip Hiro, *Between Marx and Muhammad: The Changing Face of Central Asia* (London: HarperCollins, 1994).

[107]Nurcholish Majid, "Islam Indonesia Menatap Masa Depan", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 123-125.

Lalu bagaimana proses instinbath hukumnya? Mengikuti arus bawah dan sifat dasar tradisi beragama yang selalu membuka dialog, toleran dan rekonsiliatif tersebut, maka metodologi pribumisasi Islam juga sesungguhnya merupakan konsep sederhana. Yaitu dengan menggunakan *ushul fiqh* dan *qaidah fiqhiyah* seperti, misalnya, *al-'adah muhakkamah* (adat istiadat bisa menjadi hukum) dan *al-muhaafazatu 'ala al-qadimis al-shalih wal-ahdzu bi al-jadid al-ashlah* (memelihara hal-hal lama yang baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik). Bersandar pada kaidah ushul fikih tersebut di atas maka dialog Islam dengan budaya lokal yang melahirkan *local genius* itu kemudian membentuk kepribadian Islam yang baik. Salah satu di antaranya, misalnya, adalah adat pamantangan di Banjar, pembagian gono gini di Jawa, dan berbagai ekspresi kebududayan Islam secara lokal di seluruh nusantara. Namun demikian, harus segera di catat bahwa tradisi petik laut di Muncar Banyuwangi, Sumenep, Madura, dan di seluruh Pulau Jawa, yang umumnya berupa upacara adat atau ritual sebagai rasa syukur kepada Tuhan, untuk memohon berkah rezeki, keselamatan, tolak bala yang dilakukan para nelayan tentu saja oleh NU tidak lagi disebut sebagai termasuk tradisi Islam atau dimasukkan sebagai bagian terluar pun dari tradisi Islam. Bagi NU, tradisi semacam itu, harus dibahas secara hati-hati, karena di dalamnya, tidak hanya mengandung diskusi pada perkara teologis atau akidah, tetapi juga fikih.[108] Ritual sejenis ini, lebih sebagai ritual tolak bala juga dikenal dalam tradisi masyarakat Melayu.[109] Tidak aneh juga jika ditemukan di tempat lain, dan bersentuhan dengan tidak saja agama Islam, tetapi juga agama lain.

Public Ritual: Konformitas, *Social Trust*, dan Resiliensi Budaya

> *"Different religious traditions can live together on the basis of mutual admiration, mutual respect, and learning from each other".*
>
> Dalai Lama

---

[108]A Syalaby Ichsan (ed.), Sedekah laut, Haram atau Halal? *Republika*, Jum'at, 2 November 2018, hlm. 5.

[109]Hasbullah Hasbullah, Toyo Toyo, Awang Azman Awang Pawi, "Ritual Tolak Bala Pada Masyarakat Melayu (Kajian Pada Masyarakat Petalangan Kecamatan Pangkalan Kuras Kabupaten Pelalawan)", *Jurnal Ushuluddin*, UIN Suska Riau, Vol. 25 No. 1 (2017).

Sekali lagi, Islam Nusantara adalah nama dari potret praktik keagamaan yang disebut Jahroni[110] dengan *public ritual*. Sebuah praktik beragama yang disebut Azra berbunga-bunga di atas. Mereka tidak saja menjalankan ibadah *mahdhah* (wajib) dan ortodoksi, tetapi juga mengakomodasi tradisi, sepanjang ia dipandang baik (*ma'ruf*) dan tidak bertentangan dengan ortodoksi. Di beberapa tempat seperti Jakarta, Cirebon, Surabaya, Jember, Mataram, praktik beragama ini berasimilasi dengan adat, sementara di daerah lain seperti Padang, Bukit Tinggi, dan Batu Sangkar Sumatera Barat bersentuhan dengan praktik sufi (heterodoksi).

Fattah menyebut tradisi orang NU terbagi menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, tradisi dalam beribadah, antara lain, mengucap niat, doa iftitah, membaca basmalah, bacaan tiga sujud, doa qunut, mengangkat tangan, membalikkan tangan, tahiyat (awal dan akhir), salam, wiridan, zikir, qadla shalat, adzan Jum'at, sholat qabliyah dan ba'diyah Jum'at, Jum'atan kurang, khotbah tanpa basmalah, wanita shalat jum'at, shalat tarawih 23 rakaat, shalat witir, shalat sunnah setelah witir, lailatul qadar, shalat sunnah, shalat bulanan/tasbih, hari raya, khotbah id dua kali, hari raya pada hari Jum'at, shalat jama' dan qashar, tayammum, azdan berangkat haji, ziarah ke makam rasul, haji amanat, kurban tidak dibagikan, kurban dengan uang, kurban untuk modal usaha, takbir shalat jenazah, menyalati jenazah orang yang bunuh diri, membaca dzikir ketika mengantar jenazah, kesaksian kepada mayit atau jenazah, mengantar jenazah, adzan jenazah, shalat hadiah, shalat ghaib, fidyah, ziarah kubur baik di luar maupun di dalam bulan Ramadhan atau menjelang hari raya, dan wanita ziarah kubur. *Kedua*, tradisi dalam masalah sosial, antara lain, memutar tasbih, membaca "sayyidina", jabatan tangan setelah shalat, pujian, tarhiem, bilal, lailatul ijtima', penetapan hari raya/puasa ramadhan, mengganti nama haji, berjabat tangan dan merangkul, kulit kurban untuk mushola, sedekah uang, sedekah bagi yang meninggal, membaca shalawat ketika memandikan jenazah, cara memikul dan memasukkan mayat ke liang lahat, menabur bunga di atas makam, berjalan di kanan kiri nisan, membangun dan menghias makam, memperbaharui nisan, talqien, peringatan 7/40 hari, haul, tahlil, tahlil di makam, istighfar untuk yang hidup, istighatsah/

---

[110]Wawancara dengan akademisi NU, Dr. Jajang Jahroni, Jakarta, 8 Oktober 2016

mujahadah, menanam ari-ari dan tingkeban, memengaruhi maulid Nabi, shalat nariyah/badriyah, berjanzen, tiba'an, burdahan, manaqiban, membaca surat Yasin, adzan di telinga kanan dan iqamat di telinga kiri bayi yang baru lahir, menyentuh Al-Qur'an, tawassul, tadarus, bacaan shadaqa Allah al-adzim, menafsirkan Al-Qur'an, mengenakan surban, berjabatan tangan laki-laki perempuan, mencium tangan, mengawali pekerjaan, mantra, mengangkat pemimpin, wali nikah mewakilkan, dan menghormat kepada pejabat.[111] Tradisi intelektual NU berkenaan dengan ibadah telah berkembang pesat selain hal yang telah disebutkan di atas, misalnya, shalat maktubah, model kerudung, sarung, celana tidak cingkrang, dan lain-lain.

Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin* dapat dirasakan pada saat orang berkumpul dalam sebuah pengajian dan taklim, di mana tua muda tanpa melihat status sosial, pengetahuan keagamaan, asal daerah, latar etnis dan pendidikan. Semua orang datang mengaji dan belajar agama, lambat laun mereka pandai mengaji bahkan hafal tahlil, tahmid, yasin, - meski tidak selalu memahami artinya -, akan tidak demikian hasilnya jika mereka belajar mengaji dengan sengaja untuk maksud itu. Proses *ta'lim* – belajar secara terus menerus oleh kaum Muslim sejak ia lahir hingga mati, berubah dari posisi semula 'tidak tahu' menjadi 'tahu' – berlangsung dalam proses interaksi sosial itu. Interaksi sosial juga melenturkan proses adaptasi dan penyempurnaan akhlaq dan sopan santun (*ta'dib*) di samping tempat bagi saling didik, asah, dan asuh (*tarbiyah*).

Islam sebagai rahmat[112] terbaca saat Islam – meminjam istilah Gellner[113] – sebagai *high Islam* secara damai dapat diletakkan dalam konteks budaya setempat untuk berhormat, sehingga melahirkan *low Islam* khas Nusantara. Dalam interaksi yang damai, relasi Islam dengan adat kebiasaan masyarakat setempat mengambil berbagai pola: bersanding, berjalan seiring, melengkapi, menopang, dan memberi makna tambahan dan atau baru dengan santun dan ramah terhadap adat, dan perilaku manusia yang menganut acara itu.

---

[111]Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006), hlm. 35-352.

[112]QS al-Anbiya/21: 107.

[113]Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Salah satu contoh tradisi yang berasal dari pokok ajaran Islam adalah *Kadiran*. Menurut Norhasan,[114] ia disebut tradisi *Kadiran* karena tradisi yang telah melembaga di Desa Kaduara Timur, Pragaan, Sumenep, Madura ini sebenarnya berasal dari sebuah praktik tarekat Qadiriyah yang sangat populer di Indonesia yang kemudian menjadi bagian dari ritual keagamaan penting terutama di kawasan wilayah kaum santri. Kegiatan keagamaan ini disebut sebagai sebuah tradisi juga karena dalam merefleksikan keyakinan keagamaan, mereka mengungkapkannya dalam bentuk ritual selamatan dan membaca tahlil, takbir, zikir serta berbagai amalan-amalan tertentu. Disebut sebagai ritual karena nama *kadiran* dinisbahkan pada Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, seorang sufi yang memiliki gelar "Sultân al-Awliyâ" (sultannya para wali) yang garis silsilah keluarganya bersambung sampai kepada Rasulullah Muhammad Saw.

Contoh lain yang dapat dikemukakan di sini adalah ritual *peusijuek* (mirip dengan prosesi tepung tawar di tanah Melayu) yang lazim di Nangroe Aceh Darussalam yang umumnya dipimpin oleh tokoh agama terkemuka sebagai peresmian hendak mulai menanam padi, lepas dari musibah, pernikahan, membeli kendaraan baru, menempati gedung baru, berupa rumah, gedung pertemuan, mesjid, dan lain-lain., adalah tradisi adat yang memperoleh ruang dalam selera beragama.[115] Tradisi ini kemudian dijadikan sebagai media dakwah, pada mana mereka yang hendak berangkat haji ke Makkah-Madinah dan sepulangnya disambut dengan disambut dengan upacara *peusijuek*.[116] Di belahan daerah lain, pelestarian tradisi bernuansa adat adalah *sekaten* (asal: *syahadatain*; dua kalimah syahadat) atau *grebeg mauludan* pada saat perayaan Maulid Nabi di Yogyakarta dan Surakarta. Atau *grebeg suro* (Jawa: Suro sama dengan Muharram) di Surakarta, Ponorogo, Lampung, pada perayaan 1 Muharram. Perayaan terakhir ini sebagai pelengkap kebiasaan para warok di Ponorogo yang melakukan *tirakatan* (Islam: *muhasabah*; laku prihatin, sabar, meski tetap berupaya keras, karena cita-cita belum kesampaian, harapan belum terwujud) semalam suntuk dengan berjalan keliling kota dan berhenti di alun-alun kota.

---

[114]Norhasan. "Tradisi Kadiran: Kajian Terhadap Pola Ritual dan Makna Simbolisnya." *Jurnal Teosofi*, Vol. 2, No. 1 (2013), hlm. 50–66.

[115]Agus Budi Wibowo, *Sari Informasi Budaya: Peusijuek Dalam Masyarakat Aceh* (Banda Aceh: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2013).

[116]Sakdiah dan Yunaida, "Pesijuek Sebagai Media Dakwah di Aceh", *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 22, No. 31, (Januari-Juni 2015), hlm. 37-55.

Meski Islam yang murni, disebut Mulkhan, terdapat di kalangan petani sekalipun,[117] namun dalam penelitian Syam[118] di kawasan pesisir, ternyata ditemukan Islam yang berwatak sufistik. Hasil penelitian Syam ini tercatat memberikan perspektif baru tentang kajian keagamaan Islam di kalangan masyarakat Jawa. Di dalam masyarakat pesisir terdapat arus yang sangat kuat pada Islam dan tradisi sufistik tarikat, dengan demikian, Syam menemukan hal yang monumental karena dapat dipandang sebagai telah merevisi hasil kajian Geertz, Beatty dan Mulder tentang Islam sinkretik di Jawa dan juga merevisi kajian Woodward dan Muhaimin tentang Islam akulturatif di Jawa. Diskusi dan kajian semacam itu, Prasetyo menulis, juga studi tentang bagaimana mengislamkan orang Jawa menjadi objek bahan kajian baru yang menarik dan telah melahirkan banyak karya bermutu.[119]

Dalam konsep Islam Nusantara, dalam proses dakwah dan syiar agama di area publik, muncul pandangan dan fenomena bahwa agama Islam ditempatkan bersanding dengan agama-agama lain. Hal ini sesungguhnya merujuk pada bagaimana Nabi Muhammad Saw. awal-awal berdakwah di kota Makkah, di mana Islam tidak ditinggikan sedahan, seranting dan sepokok di mata masyarakat pra Islam. Demikian juga Islam tidak ditonjolkan sendirian di depan pada saat membangun kota Madinah dihadapan agama dan kepercayaan masyarakat kota Madinah. Sebagai sebuah strategi kebudayaan, hal ini dimaksudkan agar agama, kepercayaan dan budaya yang mereka anut tidak merasa direndahkan apalagi dilecehkan. Nabi Muhammad menekankan bagaimana berdakwah dengan tujuan meraih simpati dan empati dari penganutnya atau calon penganutnya, dengan pelan-pelan berusaha memahamkan, mengetuk kesadaran beragama, menggugah nurani sosial, meruntuhkan ego struktural, dan membangkitkan solidaritas kemanusiaan atas dasar nilai-nilai mendasar kemanusiaan. Pemahaman kita tentang bagaimana membawa Islam yang damai di Nusantara diperkaya oleh khazanah dakwah beberapa Walisongo. Salah satu yang sering disebut untuk mengedepankan betapa ramahnya pemuka Islam

---

[117]Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni* dalam Masyarakat *Petani* (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000).

[118]Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

[119]Hendro Prasetyo, "Mengislamkan Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia." *Jurnal Islamika*, no. 3, 1993, hlm. 74-84.

terhadap tradisi dan atau kepercayaan yang sudah berkembang di area dakwah dan dianut masyarakat setempat adalah strategi dakwah yang dijalankan oleh Ja'far Shodiq atau yang dikenal dengan sebutan Sunan Kudus. Sunyoto[120] menyebut bahwa Sunan Kudus adalah cucu Sunan Ampel, putera Sunan Ngudung dengan Syarifah (saudara kandung Sunan Bonang). Sunan Kudus belajar banyak kepada bagaimana dakwah Sunan Kalijogo tentang bagaimana melakukan strategi dakwah yang ramah. Dengan dakwah inilah ia mendorong ummat Islam di Kudus makan sate kerbau di wilayah Kudus yang kemudian dicatat sebagai salah satu contoh dakwah Islam namun tetap menghormat pada budaya yang arif dan kreatif itu. Dorongan makan sate daging kerbau, terutama sekali karena dalam struktur fundamental kepercayaan masyarakat Kudus waktu itu yang mayoritas ummat Hindu hingga kini menolak untuk makan daging sapi. Anjuran makan sate daging kerbau merupakan sikap dan strategi dakwah jalan tengah yang apik, simpatik dan elegan. Tidak memaksakan kehendak. Disebut sebagai dakwah jalan tengah karena tidak mengurangi sedikit pun ajaran pokok agama Islam, tidak mengaburkan kehalalan terhadap makan sate daging sapi sehingga diterima oleh masyarakat dakwah menjadi diharamkan. Ia menyodorkan ajaran Islam yang lengkap dengan tetap menjunjung tinggi ajaran Islam dan menghormati setinggi-tingginya marwah agama dan kepercayaan masyarakat Hindu sebelumnya yang mendarah daging di wilayah itu.[121] Sekali lagi, masyarakat Muslim di Kudus tetap dihalalkan untuk mengkonsumsi daging sapi, meskipun makan daging sapi itu tidak selalu harus dilakukan di Kudus sebagai medan dakwahnya.

Strategi dakwah yang arif dan elegan tidak hanya dilakukan Sunan Kudus, tetapi juga oleh Sunan Kalijogo, guru dakwahnya. Raden Mas Said atau Sunan Kalijogo menggunakan media wayang sebagai media dakwah di daerah pesisir Jawa, seperti Tuban, Delangu, dan Demak. Demikian juga Sunan Bonang dengan menggunakan uro-uro dan suluk. Beberapa suluk yang populer terutama di Jawa ciptaan Sunan Kalijogo adalah *ilir-ilir* dan *gundul-gundul pacul*. Dia juga menggagas baju yang kini disebut koko atau takwa sebagai pengaruh dari China, menggelar

[120]Agus Sunyoto. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. 6th edition (Depok: Pustaka IIMaN, 2014).

[121]Syaiful Arif, "Strategi Dakwah Sunan Kudus", *ADDIN*, Vol. 8, No. 2, (Agustus 2014), hlm. 245-268.

perayaan *sekatenan* (dari kata syahadatain – dua kalimah syahadat), garebeg maulud yang sangat terkenal di Solo dan Yogyakarta, serta pagelaran wayang kulit dengan cerita peran (*lakon carangan*) dalam *layang kalimasada* dan atau *Petruk dadi ratu* (Petruk jadi raja).[122] Disebutkannya strategi dakwah tiga wali di atas pada tulisan ini lebih guna menegaskan bahwa apa yang ketiga wali itu lakukan menjadi inspirasi dan panutan dakwah hingga hari ini lantaran sama sekali tidak menanggalkan iman, syari'at dan hakikat yang menjadi substansi ajaran agama Islam. Prinsip yang digunakan ketiganya dalam dakwah Islam yang ditekankan adalah bagaimana "mengikuti sambil memengaruhi" hingga pelan-pelan masuk Islam.

Dalam bentuk yang berbeda, dewasa ini, para Tuan Guru di Lombok Nusa Tenggara Barat menjalankan strategi dakwah kultural yang santun pada manusia dan budayanya, terutama di kampung-kampung pelosok. Hal itu tercermin dari sikap dan perilaku pemuka Islam yang menghormati tradisi setempat, sehingga terbebas dari sikap sewenang-wenang, dari tindakan semena-mena, keji, bersiwah merendahkan, tetap bertanggung jawab, beradab, tetapi penuh kasih sayang, perhatian, empati, simpati, menghibur, dan membahagiakan dalam suasana damai dan harmonis. Pada medan dakwah di wilayah ini, sajian makanan dan buah-buahan ditata-tumpuk sedemikian rupa yang masing-masing buah dan tatanan meninggi memiliki norma dan nilai falsafah keislaman tersembunyi. Para tuan guru itu yang berusaha memahami kultur masyarakat, sambil lalu memengaruhi mereka pelan-pelan terutama dengan memberi contoh yang baik tanpa dipandang merendahkan tradisi yang mengalir dari sumber agama dan kepercayaan yang lain.

Agama dengan iman, Islam dan ikhsan yang kuat namun dengan pembawaan yang mencair, plural, damai, ramah, demokratis, dan terbuka inilah sebagai identitas baru di mana identitas budaya lambat laun menjadi tampak iman, Islam dan ikhsan dengan terang. Banyak studi membuktikan itu, Islam menguat dan tradisi melebur. Islam dan tradisi (juga agama) tidak adu kuat, tetapi saling meresap. Islam hilang ditelan unsur non Islam merupakan kekhawatiran yang bahan diskusi yang kerapkali muncul ke permukaan, meski tak selamanya muncul dalam kenyataan. Yang mayoritas

---

[122]Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*. Edisi ke-6 (Depok: Pustaka IIMaN, 2014).

terjadi adalah Islam menguat, tata nilai menjadi Islam atau bernuansa Islam. Yang paling masif adalah Islamisasi institusi politik,[123] yang saat kerajaan-kerajaan itu menjadi Islam, seluruh adat-istiadat berubah nuansa menjadi Islam.[124] Lalu bagaimana batas antara Islam dengan budaya? Jahroni[125] menegaskan bahwa batasnya adalah ortodoksi, tanpa tercampur dengan heterodoksi. Namun Samad[126] membantah, ortodoksi sebenarnya tidak masalah, demikian juga dengan heterodoksi di ranah Minang, Sumatera Barat. Heterodoksi di tanah minang, merupakan tempat di mana sufisme dan tarekat memperoleh tempat subur.

Kiai Bul-Bul Belajar Ngaji dengan Gembira

Islam Nusantara membuat ummat biasa menikmati Islam yang *rahmatan li al-'alamin*. Mandzur menyebut rahmat berarti "kelembutan yang berpadu dengan rasa iba"[127]. Sebagai rahmat, menurut Suparta, Islam harus membuat damai, tenang, bahagia, menyapa, menghibur, merangkul, menampilkan sikap lembut, dan memberi kasih sayang kepada ummat,[128] terutama masyarakat awam. Terhadap mereka yang kurang beruntung, papa, miskin, kurang berpendidikan dan tidak paham agama, agen Islam di masyarakat menghadirkan forum berupa *public rituals* yang membuat mereka merasa diterima, dan merupakan bagian dari ummat yang besar, tidak merasa tersisih, terkucilkan dan terabaikan. Audiens dengan tipikal seperti ini tidak saja banyak, tetapi merupakan fenomena umum di NU.

Dapat dibayangkan dalam alam pikiran dan suasana agraris di pedesaan pada 1970 hingga 1980-an. Pekerjaan yang tersedia bagi mereka yang hidup di pedesaan hanya sebagai petani, peladang dan

---

[123]Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

[124]Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan", dalam Taufik Abdullah & Sharon Siddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES. 1988).

[125]Wawancara dengan akademisi NU, Dr. Jajang Jahroni, di Jakarta, 8 September 2016.

[126]Wawancara dengan akademisi Perti, Prof. Dr. Duski Samad, di Padang Sumatera Barat, 18-19 September 2016.

[127]Ibn Mandzur, *Mu'jam Lisan al-Arab fi al-Lughah* (Beirut: Der Sadir, 1990), hlm. 44-45.

[128]Wawancara dengan akademisi-birokrat NU, Prof. Dr. Mundzir Suparta, di kediaman di Ciputat, Jakarta, 8 Agustus 2016).

memelihara binatang ternak. Menanam padi dan palawija sesuai musim. Sanitasi buruk, saluran irigasi tersedia untuk pertanian, bukan untuk manusia. Akses terhadap listrik sulit, jangkauan komunikasi telepon hampir mustahil. Transportasi sepeda ontel menjadi sarana transportasi yang tersedia di jalan di mana bebatuan sebesar kepala manusia bertebaran di sepanjang jalan, sementara motor dan mobil melintas begitu jarang sehingga satu dua mobil membuat mereka terkesima, sebagaimana takjub dengan bersorak-sorai yang mereka tunjukkan pada saat ada pesawat udara melintas di atas kepala mereka.

Kiai bul-bul adalah sebutan yang bersifat pejoratif, jika tidak malah ucapan hinaan bercampur sinisme. Dalam sejarah Islam, bul-bul memang merupakan merbah atau juga disebut juga jenis burung cucak-cucakan. Bul-bul dikenal merupakan salah satu suku burung jenis pengicau yang hidup di habitat di kawasan Afrika dan daerah tropis di Asia lainnya. Jenis burung ini dikenal memiliki suara yang merdu dan kicauan dengan suara yang beraneka ragam, kerap kali habitat hutan menjadi ribut oleh suaranya terutama pada pagi atau menjelang petang hari. Namun, bul-bul dalam konteks ini memiliki makna antropologis, ia dari kata *ngebul* (Jawa) yang, antara lain berarti (debu) berterbangan dari kakinya karena meski malam hari tidak memakai sandal, yang pada saat itu karena saking miskinnya, sehingga telapak kakinya penuh dengan debu pada saat kemarau, atau lumpur di musim penghujan. Jika kiai pada umumnya dianggap sebagai tokoh panutan masyarakat dalam bidang keagamaan karena ahli ilmu agama, sebaliknya kiai bul-bul adalah gambaran orang yang tidak berpendidikan, buta huruf, tidak melek agama, jarang mandi, menggunakan sarung kusut, baju lusuh, peladang dan petani *satire*, yang karena saking miskin dan tidak memiliki keahlian lain selain mengolah areal sawah ladang itu, mereka lebih banyak di sawah dan kebon dibanding berinteraksi dengan tetangga. Dijuluki Kiai bul-bul – ini gambaran yang lebih mengena – lantaran kemana-mana tidak mengenakan sandal atau alas kaki lain, siang dan malam hari, sekali lagi karena saking miskinnya; sehingga jika dia selepas maghrib pergi menghadiri majelis tahlilan, wiridan, yasinan, munakiban, pengajian dan lain-lain., sebelum duduk bersila di atas *kloso* atau tikar dari bahan rerumputan atau bambu, terlebih dahulu kedua kakinya diangkat, kemudian digosok-gosokkan, dengan maksud merontokkan tanah di kedua telapak kakinya, sehingga debunya berterbangan. Dalam fenomena *public rituals* di Banyuwangi selatan, Jawa

Timur pada 1970-1980-an, kiai bul-bul merupakan anomali yang tersisa, meski bukan merupakan fenomena umum, lantaran sesungguhnya populasi mereka ini kecil.

Dalam perkembangan keagamaan orang NU di Indonesia, hilangnya kiai bul-bul merupakan kontribusi nyata kiai kampung di langgar-langgar dan ulama patron mereka dalam gerakan dakwah. Sudah umum di kalangan orang NU, ada hubungan yang kompleks antara kiai kampung itu dan ulama patron mereka, dalam hubungan guru-murid, ikatan spiritualitas, dan berbagi tugas dakwah. Studi Dirdjosanjoto menyebut pengaruh kiai kampung terhadap komunitasnya bersumber dari: dukungan dan penerimaan ummat, dukungan kelembagaan, jaringan hubungan antar kiai, hubungan dengan pusat-pusat kekuasaan, dan kualitas pribadi para kiai sendiri.[129] Intensitas hubungan kiai kampong dengan masyarakat sangat tinggi meliputi sholat jama'ah lima waktu, di samping dalam forum *public rituals*. Sementara intensitas pertemuan antara kiai kampung dengan ulama platron mereka terjalin melalui interaksi individual seperti "sowan" atau "munggah" maupun melalui interaksi kolosal, seperti forum hari lahir (*harlah*, *milad*), pengajian, peringatan hari besar Islam, istighasah, ziarah, dan lain-lain. Sementara hubungan antar ulama patron terjalin karena jaringan geneologis, ideologis, intelektual, teologis dan spiritual.[130]

Disadari betul oleh mereka bahwa Al-Qur'an menjelaskan bahwa semua manusia awalnya berada pada posisi tidak tahu, sebab, "Allah mengeluarkan dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu apapun, dan dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati agar kamu bersyukur"[131]. Mereka tidak saja membuka pengajian, ceramah keagamaan, tetapi juga mendirikan pesantren, madrasah, masjid dan mushalla. Institusi ini digunakan sebagai pusat pendidikan dan pengajaran, terlebih untuk syi'ar dan dakwah agama. Kiai bul-bul sebagai simbol orang tua mereka diselamatkan melalui pengajian namun tetap tidak mengusik budaya dan adat mereka, sedangkan konsentrasi lain adalah menyasar pada anak-anak sebagai penerus mereka.

---

[129]Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Ummat Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 242-246.

[130]Fadilah, "Struktur dan Pola Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren di Jawa", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No.1, (Juni 2011), hlm. 101-120.

[131]Al-Qur'an, An Nahl/16: 78.

Berbeda dengan Fadilah yang menyebut bahwa di lingkungan internal pesantren, Kiai disebut sentral karena sebagai pemilik dan perintis, namun peran kiai ke luar pesantren dalam dakwah dan pendidikan lebih egaliter. Dengan menggunakan jargon Islam Nusantara, Ketua Umum Syuriah dan Tanfidziyah PBNU ingin menggambarkan bagaimana para ulama NU di seluruh jenjang struktural NU dan domain kultural, merajut ummat dengan menerapkan gaya kepemimpinan *relationship-oriented leadership*[132]. Yang didekati adalah audiens dengan menulis *Ahkamul Fuqaha* pada 2011 yang di dalamnya terkandung pengembangan ibadah *mahdhah* dan *ghairu mahdhah* dalam realitas kehidupan masyarakat Muslim Nusantara. NU menjadi memiliki waktu untuk konsentrasi mengurus ummat jika mengambil jarak yang sepatutnya dengan politik praktis.[133]

Relasi antara Islam dan politik cenderung elastis. Antara ulama - kaum terpelajar Islam - dan umara' - pemegang kuasa politik - cenderung ambivalen. Pada satu pihak, ulama - setidaknya dalam tradisi Sunni – senantiasa memberikan legitimasi agama bagi pemegang kekuasaan yang sah. Sementara pada pihak lain, terdapat kesadaran umum bahwa kekuasaan itu potensial merusak dan berdekat-dekatan dengan mereka yang sedang berada di tampuk kekuasaan potensial merusak otoritas moral ulama dan integritas pembelajaran mereka. Kiai kultural NU, disebut Van Bruinessen[134] cenderung berpandangan, atau sekurang-kurangnya "menghindar" dari kekuasaan politik, termasuk penguasa dari NU sendiri, lebih untuk berkonsentrasi pada ummat dan pembelajaran mereka. Organisasi yang sibuk mendidik anggotanya membaca Al-Qur'an dan mengaji agama - menurut studi van Doorn-Harder - adalah sayap perempuan dua organisasi terbesar di Indonesia, Aisiyah di dalam Muhammadiyah dan Muslimat di dalam NU[135]. Jaringan kedua organisasi keperempuanan Muhammadiyah dan NU itu menyebar secara nasional dan menjangkau hingga ke seluruh

---

[132]D. J. Hickson, "The Culture-free Context of Organisation Structure: A Trinational Comparison", *Journal of Sociology*, 8 (1974), hlm. 59-81.

[133]Fatoni, "NU dan Islam Nusantara", hlm. 229-238.

[134]Martin van Bruinessen, "Indonesia's Ulama and Politics: Cought Between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives", *Prisma – The Indonesian Indicators* (Jakarta), No. 49, (1990), hlm. 52-69.

[135]Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Quran* (Urbana: University of Illinois Press, 2006).

pelosok wilayah tanah air. Perempuan dididik oleh dua organisasi tersebut agar memiliki pemahaman agama dan kemudian mampu berperan dengan laki-laki di dalam dunia kemasyarakatan. Anak-anak gadis Islam memiliki kesempatan yang lebih luas, dalam riset Rasmussen, sehingga mereka pergi ke lembaga-lembaga pendidikan agama dengan suasana yang mendukung mereka untuk dapat tekun mengaji tartil dan menghafal Al-Qur'an, peringatan hari-hari besar agama dirayakan dengan berbagai festival Al-Qur'an, unjuk kesalehan melalui berbagai pertunjukan musik Islami.[136] Pada bulan Ramadan, remaja dan laki-laki dewasa di Pulau Lombok NTB membaca tartil Al-Qur'an di ribuan Masjid yang disiarkan melalui pengeras suara di pulau itu hingga pukul 03.00 dini hari, kemudian dilanjutkan dengan sholat tahajud, dan sholat sunnah lainnya. Perempuan belum mendapat tempat pada festival mengaji Al-Qur'an dengan disiarkan pada ranah publik ini. Akhir destinasi keagamaan mereka bukan menjadi seorang yang Islamis, tetap saja mereka menjadi NU secara kultural, sehingga amaliah keagamaan mereka menurut Machmudi berbeda dengan tradisi keagamaan pada Jama'ah Tarbiyah dan PKS.[137]

Tendensi Kuasa dan Basis Budaya

Tesis yang mengemuka kemudian adalah "karena watak kultural dari agama Islam lantaran ia berpadu dengan adat-istiadat bangsa ini maka menjadi mengemuka juga wajah kultur dan kemudian kehilangan watak politisnya".[138] Apa demikian?

Dengan Islam Nusantara, NU mengangkat bahasan pada level kesamaan budaya. Pada klaim Islam Nusantara sebagai wajah Islam Indonesia yang moderat, NU mengembangkan identitas sosial kultural. Dengan identitas itu ia menempatkan diri – bersama-sama dengan Muhammadiyah – sebagai kelompok dominan. Deklarasi sebagai Islam moderat itu memberikan pilihan pada publik, nasional dan internasional, bahwa Islam Indonesia didominasi oleh pemeluk Islam

[136]Anne K Rasmussen, *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia* (Los Angeles: University of California Press, 2010).

[137]Yon Machmudi, "The Emergence of the New Santri in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 02, No. 01 (2008), hlm. 69-102.

[138]Abdurrahman Wahid, "Melindungi dan Menyantuni Semua Paham," dalam Yenny Zannuba Wahid (ed), *Ragam Ekspresi Islam Nusantara* (Jakarta: The Wahid Institute, Oktober 2008), hlm. xiii.

yang damai, bukan Islam yang menampilkan diri dengan serangkaian kekerasan di Timur Tengah. Moderat yang damai itu ada "di sini", di Indoensia, sementara relasi antar kelompok yang saling mendominasi satu sama lain dengan instrumen kekejaman itu "di sana", di Timur Tengah. Hadirnya serangkaian teror dan atraktifnya kelompok-kelompok radikal, salafi dan wahabi di Indonesia kontemporer dapat dibaca bahwa relasi kekejaman "di sana" sudah sampai "di sini". Jika sudah "di sini", relasi antarkelompok dengan kekejaman itu sudah mengancam kita "di sini". Pada pola relasi antar kelompok – dan menempatkan kepentingan manusia secara individu yang harus dihargai – seperti ini Sidanius dan Pratto merumuskan basis teoritisnya: *social dominance theory* (SDT). Keduanya menyebut bahwa SDT merupakan sintesis antara hierarki sosial dan kemungkinan hierarki sosial memunculkan tindakan opresif dan represif, satu terhadap lainnya. Secara teoritis, relasi antara kelompok yang dipenuhi dengan kekejaman dan penindasan "di sana" akan segera menjadi relasi yang dominan "di sini", jika kelompk moderat Islam yang damai tidak melakukan konsolidasi diri untuk mentransformasikan diri menjadi kelompok dominan.[139] Kelompok dominan yang gemar memanfaatkan keuntungan hierarki sosial yang dia miliki akan bergerak lebih jauh dengan melakukan diskriminasi lingkungan tempat tinggal, di tempat kerja, layanan pendidikan dan kesehatan, hukum. Bahkan pada yang disebut terakhir ini, kelompok penindas ini akan memanfaatkan lembaga apa saja berada di bawah kekuasaannya sebagai alat teror, kontrol sosial, dan membuat dinamika sistem penegakan hukum tidak *pro justitia*.[140]

Baik *social dominance theory* (SDT) dan *social indentity theory* (SIT) dapat memprediksi kelompok yang menempatkan diri dengan status sosial tinggi (*high-status group*) cenderung menaruh sikap yang jelas menyangkut isu-isu seperti ketidaksetaraan (*inequality*) dibandingkan dengan mereka yang berada pada status sosial rendah (*low-status group*).[141] Jika SDT dikaitkan dalam hubungan yang diwarnai ketidaksetaraan dan kekejaman seperti tindakan teror dan barbarian yang parah, terselip

---

[139]Jim Sidanius and Felicia Pratto, *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hlm. 1-31.

[140]Sidanius and Pratto, *Social Dominance*, hlm. 127-224.

[141]Jim Sidanius & Felicia Pratto, *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

di dalamnya unsur psikho-ideologis. Terdapat unsur psikologis karena kekejaman dan teror oleh kelompok dominan memengaruhi kecemasan, stereotype, prasangka, dan kepercayaan dalam hubungan antar kelompok, etnis, jenis kelamin, agama, dan lain-lain. Hipotesis yang muncul untuk menjelaskan, antara lain, adalah *the frustration–aggression hypothesis*, yang menyebut bahwa agresi itu dilakukan karena didorong oleh rasa frustasi. Dari segi ideologis, menempatkan Islam sebagai sumber inspirasi sekaligus panduan pemikiran, pemahaman, dan tindakan politik demi kepentingan umum. Posisi ideologis ini masih dipegangi secara umum bahwa motivasi individu atau kelompok dalam melakukan sesuatu didasarkan pada nilai ideologis yang dianutnya, dan itu bersumber dari agama.

Dipertimbangkannya kandungan unsur psikologis dan ideologis dalam rumusan Islam Nusantara, membuat konsensus antar kelompok Islam moderat dapat langgeng, dan ini dinilai sebagai tindakan yang sensitif. Apalagi kemudian, menurut SDT, kelompok dengan status sosial tinggi (*high-status group*) – dalam hal ini kelompok Islam moderat – cenderung memiliki *social dominance orientation* (SDO) sendiri berdasarkan pertimbangan unsur psikologis dan ideologis mereka. Karena itu, mereka cenderung memilih respons yang lebih spesifik jika melihat fenomena kekejaman dan radikalisme.[142] Mereka juga sensitif terhadap isu-isu ketidakadilan, ketimpangan, ketidaksetaraan, dan toleransi.

Dalam sistem demokrasi, Islam Nusantara adalah identitas bersama yang dibentuk. Faktor utama yang mempersatukan masyarakat adalah bersatu dalam perbedaan. Dalam masyarakat multikultur seperti Indonesia, masing-masing individu dipersilahkan mempertahankan keterkaitan dengan sub-kultur mereka – suku, daerah, ras, adat, dan lain-lain., - namun mereka memiliki dasar dan tujuan yang sama dengan identitas yang sama itu. Menurut teori SDO, orang-orang NU secara individual memiliki tendensi sosial dan politik yang bersumber dari kebutuhan psikho-ideologis mereka. Manusia memiliki kebutuhan asasi dan agama hadir dengan maksud tujuan menjamin hal itu. Disadari betul bahwa baik kelompok yang penuh konflik maupun kelompok yang didasarkan pada ketidaksetaraan keduanya sama-sama berpengaruh

[142]Mitchael T Smitt and Nyla R. Branscombe, "Will the Real Social Dominance Theory Please Stand Up?", *British Journal of Social Psychology*, No. 43 (2003), hlm. 215-219.

pada eksistensi manusia. Karena itu, dapat dipahami bahwa SDO yang didasarkan pada belief pada ideologi sosial dan politik umumnya mendukung kelompok berdasarkan hierarki (*group-based hierarchy*) dan mendukung kebijakan yang memiliki pengaruh terhadap relasi antar kelompok. Misalnya hak-hak sipil, program-program sosial, dan lain-lain. SDO di sini tidak dipengaruhi oleh dominasi yang bersumber dari hubungan interpersonal, paham konservatisme, dan sikap otoritarian individu. *Belief* yang memengaruhi SDO justru berhubungan dengan sikap empati terhadap nasib orang lain, toleran terhadap keragaman, menghargai komunalitas dan memiliki sikap altruisme;[143] keseluruhannya merupakan nilai-nilai yang menjadi penanda Islam Nusantara.

Dengan Islam Nusantara, NU mentransformasikan diri menjadi kelompok dominan pada hierarki tertentu. Watak politis Islam Nusantara dan kecurigaan orang bahwa ada agenda politisnya dibalik, bahwa itu hanya usaha meraih kekuasaan belaka, telah dikurangi. Merubah tabiat *jam'iyyah* bahwa dominasinya diarahkan dan ekspresi kekuasaan ditujukkan hanya menghadapi kelompok radikal. Prinsip dasar sosial, politik dan keagamaan, yang diusung NU senantiasa berpihak pada lima pilar: tegak lurus (*i'tidal*), moderatisme (*tawasuth*), toleran (*tasamuh*), keseimbangan (*tawazun*), dan kebaikan bersama (*mashlahah 'ammah*),[144] membuat NU memiliki keleluasaan untuk memengaruhi pemerintah agar mengambil kebijakan yang menguntungkan mereka.

Bagi NU sendiri, tendensi politik NU dalam Islam Nusantara itu tertera dalam *Ijtihad Politik Islam Nusantara.*[145] Di dalam buku ini yang dikedepankan adalah bagaimana meletakkan Islam dalam negara Indonesia, membumikan ajaran-ajaran Islam dalam bidang politik kenegaraan.[146] Ini adalah tradisi politik NU yang payung besarnya

---

[143]Felicia Pratto, Jim Sidanius, Lisa M. Stallworth & B. F. Malle, "Social Dominance Theory: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 67, No. 4, (1994), hlm. 741-763.

[144]Nur Hasan, *Ijtihad Politik NU: Penelitian Filosofis Visi Sosial dan Moral Politik NU dalam Upaya Pemberdayaan "Civil Society"* (Yogyakarta: Manhaj, 2010), hlm. 63-88.

[145]Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijitihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fikih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah* (Lirboyo: Lirboyo Press, Mei 2015), terutama Bab II tentang Rekonstruksi Siyasah Islam, hlm. 9-63.

[146]H. A Hasyim Muzadi, "Islam Dalam Negara Indonesia", Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijitihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fikih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah* (Lirboyo: Lirboyo Press, Mei 2015), hlm. xxvi-xxxii.

berada dalam konteks pribumisasi Islam. Yakni menyikapi situasi lokal dengan mengacu pada kerangka ushul fikih dengan menggunakan qaidah fikih dan ushul fikih.[147] Berangkat dari postulat bahwa NKRI merupakan peradaban Islam Nusantara di era kontemporer dan ini adalah cara terbaik meletakkan Islam dalam konteks negara di Indonesia, maka kajian dalam buku ini dibagi menjadi empat tema besar. *Pertama,* melakukan dekonstruksi pemikiran politik (*siyasah*) Islam, yang membahas tentang suksesi kepemimpinan (*nashh al-imamah*) dan kedaulatan wilayah. *Kedua*, formalisasi hukum Islam dalam tinjauan *maqashid al-syari'ah*, yang di dalamnya membahas bagaimana lima prinsip pokok (*al-kulliyat al-khamsah*) yang terdiri dari memelihara agama (*hifẓh al-din*), *akal* (*hifẓh al-'aql*), *jiwa* (*hifẓh al-nafs*), *harta* (*hifẓh al-mal*), *dan harga diri* (*hifẓh al-'irḍ*) itu diformalisasikan dalam hukum nasional. *Ketiga*, menyajikan manifestasi *maslahah* dalam konteks dunia modern, dengan mengupas demokrasi, sekularisme, pluralisme, dan HAM. *Keempat*, mengupas bahwa pilihan terhadap NKRI dan Pancasila merupakan harga mati.[148] Pembelaan terhadap NKRI dan Pancasila selama ini merupakan dua hal yang senantiasa ditekankan dan sebagai kewajiban setiap orang NU secara individual untuk mengawalnya. Zaini menulis,[149] bahwa Said Ridlwan, Pengasuh Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur, menyusun buku *al-Difa'an al-Wathan min Ahamm al-Wajibi ala Kulli Wahidin minna*[150] guna menegaskan bahwa membela tanah air, sebagian di antara kewajiban setiap individu Muslim.

Tidak lagi mempersoalkan NKRI dan Pancasila bagi NU agar memiliki konsentrasi untuk mengusung tawaran nilai-nilai yang lebih substantif pada relasi agama dengan negara. Diskusi tentang itu telah selesai, dan daripada mengutak-utik kembali isu NKRI dan Pancasila lebih baik menjaga kedamaian demi terlaksananya nilai-nilai Islam di

---

[147]Said Agil Siraj, "NKRI Sebagai Peradaban Islam Nusantara Kontemporer", Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijitihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fikih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah* (Lirboyo: Lirboyo Press, Mei 2015), hlm. xiii-xx.

[148]Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijitihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fikih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah* (Lirboyo: Lirboyo Press, Mei 2015), hlm. 9-260.

[149]A Helmy Faishal Zaini, "NU, Jihad dan Bela Negara", *Kompas*, 30 Agustus 2016.

[150]Agus HM Said Ridlwan, *al-Difa'an al-Wathan min Ahamm al-Wajibi ala Kulli Wahidin Minna* (Kediri: Pesantren Lirboyo).

tanah air ini. Indonesia dan Tunisia dapat dijadikan contoh yang baik bagaimana relasi agama dan negara tetap berada dalam porsinya masing-masing di mana demokrasi dan mekanisme penyelesaian konflik dan perbedaan dapat diselesaikan dengan baik. Jika Indonesia tetap dijaga agar negara "bukan negara sekuler tetapi juga bukan negara agama", sementara Islam di Tunisia jelas disebut sebagai agama resmi.[151] Menjaga relasi agama-negara seperti ini merupakan ijtihad politik Islam Nusantara ini merupakan tradisi pemikiran yang diletakkan para pendiri NU. Organisasi ini lahir sebelum negara ini berdiri. NU dan organisasi lain telah jatuh bangun membangun dan menjaga bangsa negara ini. Negara, yang di dalamnya terdapat wilayah, disebut Hwang, sangat penting di mata semua organisasi keagamaan,[152] juga bagi NU. Mempertahankannya dan merawatnya merupakan kewajiban kaum Muslim. Mengutip Sitompul,[153] Wahid menyebut bahwa Muktamar NU di Banjarmasin pada 1935 muncul pertanyaan: wajibkah bagi kaum muslimin di kawasan Hindia Belanda, mempertahankan kawasan tersebut, padahal waktu itu sedang diperintah oleh para penjajah yang beragama non-Muslim? Mempertahankan kawasan, menurut keputusan muktamar NU itu, adalah wajib hukumnya. Kewajiban itu didasarkan pada dua alasan. *Pertama,* merujuk pada kitab *Bughyat al-Mustarsyidin,* bahwa daerah yang dahulunya masuk pada wilayah yang menjadi bagian dari sebuah kerajaan Islam wajib hukumnya untuk dipertahankan karena masih ada kaum muslimin di dalamnya yang harus dijamin dalam menjalankan ajaran agama mereka dengan bebas. *Kedua,* rumusan hasil muktamar, bahwa kaum muslimin tidak memerlukan negara Islam, untuk menjamin bahwa mereka bisa menjalankan ajaran agama mereka dengan bebas dan merdeka.[154] Berdasarkan pada hasil

---

[151]Masykuri Abdillah, "Model Demokrasi di Negara Muslim", *Kompas,* 30 Agustus 2016.

[152]Julie Chernov Hwang, *Peacefull Islamist Mobilization in the Muslim World: What Went Right* (New York: Palgrave MacMillan, 2009) dalan edisi Indonesianya Julie Chernov Hwang, *Ummat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia dan Turki* (Jakarta: Freedom Institute, 2011), hlm. 205-223.

[153]Einar M. Sitompul, *Nahdlatul Ulama dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Ummat Islam di Indonesia dalam Rangka Penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989).

[154]Abdurrahman Wahid, "Paham Kebangsaan NU", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 274-277.

muktamar ini, bagi Wahid juga Majid, negara itu penting, tetapi tidak harus negara Islam. Negara didirikan berdasarkan kesepakatan di antara warganegara yang ada diwilayah itu. Sebagai sebuah kesepakatan, maka konstitusi merupakan sebuah perjanjian suci (*al-'ahd* atau *al-mitsaq*) antar warganegara, yang secara moral dan hukum mengikat semua pihak yang terlibat di dalamnya, baik langsung maupun tidak langsung.[155]

NU sebagai *jam'iyyah* pernah tergoda menjadi partai politik – satu dan lain hal – untuk mengimbangi menguatnya Partai Komunis Indonesia (PKI) di Indonesia. Sepanjang sejarah, Salim menulis, selalu ada politisasi terhadap aswaja dan NU. Baik oleh NU sendiri, yang secara terbuka dengan menjadi partai sendiri, menjadi sponsor pendirian partai tertentu, menjadi salah satu unsur dari partai tertentu, maupun dengan membiarkan kader NU aktif diberbagai partai politik yang ada. Partai keislaman yang memanfaatkan aswaja sebagai sumber ideologi mereka dapat dipetakan menjadi empat aliran: literalis-rasionalis (Partai Persatuan Pembangunan); rasionalis murni (Partai Kebangkitan Bangsa); rasionalis-spiritualis (Partai Kebangkitan Bangsa, Partai Kebangkitan Nahdlatul Ummah); dan literalis-murni (Partai Keadilan Sejahtera).[156] Sementara elit NU yang memanfaatkan aswaja sebagai ideologi dalam perilaku elit mereka dapat diklasifikasi menjadi empat tipe. *Pertama*, semata-mata didorong oleh kehendak kuat mewujudkan sistem nilai aswaja menjadi kenyataan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. *Kedua*, karena ambisi meraih kekuasaan politik dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. *Ketiga*, hendak mewujudkan sistem nilai itu daripada ambisi akan kedudukan dan kekuasaan politik itu dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Keempat, menggunakan sistem nilai sebagai pembenar atas ambisi akan kedudukan dan kekuasaan politik.[157] Perwujudan sistem aswaja dalam konteks berbangsa dan bernegara adalah lahirnya peraturan perundang-undangan sebagai hukum positif, termasuk peraturan daerah. Perwujudan lain adalah

---

[155]Masdar Farid Mas'udi, "Syarah Konstitusi", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 289.

[156]Abdul Halim, *Aswaja: Politisasi Nahdatul Ulama* (Jakarta: LP3ES, 2014), hlm. 10-11.

[157]Ramlan Surbakti, "Elit Nahdlatul Ulama, Aswaja dan Partai Politik Islam", Pengantar dalam Abdul Halim, *Aswaja: Politisasi Nahdatul Ulama* (Jakarta: LP3ES, 2014), hlm. xvii.

lahirnya kebijakan publik yang memihak rakyat kecil, dalam bidang pangan, pendidikan, kesehatan dan pekerjaan untuk standar hidup yang layak. Namun evaluasi Saleh menunjukkan bahwa peran kaum santri dan atau politisi aswaja belum pernah menjadi inisiatornya, atau menjadi *opinion makers*, selalu hanya menjadi penumpang dari sebuah arus besar.[158]

NU main mata dengan politik, meski secara resmi masih memegangi khittah 1926 sesuai keputusan muktamar Situbondo 1984, dengan klaim "NU tidak kemana-mana, tapi ada di mana-mana". Pergulatan NU yang syarat dengan politik, tidak merubah pandangan umum yang mengemuka bagi NU bahwa Indonesia merupakan rumah bersama, cara elegan untuk hidup rukun dan damai dalam berbangsa dan bernegara. Tendensi ini merupakan persepsi yang paling kuat pada saat menyampaikan seruan bahwa NKRI harga mati, Pancasila sebagai satu-satunya asas. Ditetapkannya Pancasila sebagai satu-satunya asas, tidak saja menyentuh isu bagaimana Islam yang telah diyakini, dipeluk dan bahkan menjadi organisasi keislaman, tetapi kemudian diterima – meskipun memecah belah organisasi dan barisan ummat Islam – sebagai satu-satunya asas[159] yang mempersatukan. Persatuan dan kesatuan adalah kata kunci di sini. Mengutip Ali r.a., K.H. Hasyim Asy'ari dalam *Qanun Asasi* menekankan persatuan itu: "Kebenaran dapat menjadi lemah karena perselisihan dan perpecahan dan kebatilan sebaliknya dapat menjadi kuat dengan persatuan dan kekompakan.[160]"

Dengan NU mendudukkan diri pada wilayah moderat, dia menghindari posisi untuk menjadi Islamis. Dapat dimengerti jika kemudian hingga pada era reformasi, mobilisasi kaum Islamis di Indonesia tidak merupakan wajah yang menonjol dan mendominasi, berbeda

---

[158]Pernyataan Dr M Asrorun Ni'am Saleh, Ketua Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) dan Dosen Fakultas Syari'ah UIN Jakarta, dalam testimoni lounching buku karya Dr. Mastuki, *Kebangkitan Santri Cendikia: Jejak Historis, Basis Sosial, dan Persebarannya*, Musium Kebangkitan Nasional Jakarta, Sabtu, 6 Agustus 2016.

[159]Faisal Ismail, "The Nahdlatul Ulama: Its Early History and Contribution to The Establishment of Indonesian State", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 5 No. 2 (2011), hlm. 247-282.

[160]Kalimat aslinya: *al-haq bila nidzamin yaghlib al-bathil bi nidzamin*. K.H. Hasyim Asy'ari, *Muqaddimah Qanun Asasi sebagai Garis Perjuangan dan Jati Diri NU* http://wwwahamid.blogspot.co.id/2011/05/muqaddimah-qanun-asasi-nahdlotul-ulama.html.

dengan di Malaysia dan Tukir. Meski sementara di Turki, kadangkal kaum Islamis dan kaum liberal-sekuler saling berganti dominasi.[161] Bagi kaum moderat di Indonesia, NKRI itu "jalan tengah" antara kelompok Islamis dan non-Muslim di Indonesia Timur.[162] Pembelaan NKRI dengan menggunakan isu nasionalisme juga merupakan upaya merawat tradisi yang dipergunakan para santri pada saat melawan kekuasaan kolonial. Cara menggelorakan isu nasionalisme juga digunakan di Turki, Iran, dan India.[163] Wahid menyebutkan bahwa di Indonesia, elemen Islam – dan juga agama lain – elemen semangat kebangsaan tidak dibahas secara sendiri, melainkan bersama-sama. Diletakkannya semangat berislam dalam konteks semangat kebangsaan akan membuat cara berislam yang plural. Posisi Islam – dan juga agama-agama sebelumnya – atas kekuasaan dan semangat kebangsaan, dibangun sejak abad ke-8. Perkembangan historis agama Islam di negeri kita sangat dipengaruhi oleh dinamika pertemuan antara ajaran Islam itu sendiri dengan perkembangan ajaran agama lain dan bagaimana dinamikanya dalam konteks membangun semangat kebangsaan dalam sebuah negara.[164] Sementara sikap pluralis, baik terhadap sesama gerakan Islam maupun terhadap gerakan agama lain, dibangun sejak abad ke-12 dan ke-13 oleh para ulama Nusantara alumni Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir, yang dinamika pasang surut sejarah perkembangan Islam di Nusantara sejajar dengan sikap pluralis yang dimiliki bangsa Indonesia sejak zaman Sriwijaya.[165]

Pluralis berarti tidak menonjolkan aspek politis, yang juga berarti mengajak dan memberi kesempatan pada pihak lain untuk membangun bangsa secara bersama-sama. Tidak ada mayoritas atau minoritas, apalagi dalam pengertian jumlah, sehingga tidak ada diktator dan tirani oleh dan antar keduanya. Pluralis adalah juga jalan tengah. Tidak mengikuti jalan tengah itu, akan mengalami nasib marginalitas politik mereka dalam kancah politik tanah air.[166] Satu-satunya jalan tengah yang disediakan bagi siapa saja yang ingin mewarnai Indonesia adalah melalui demokrasi.[167]

---

[161]Hwang, *Ummat Bergerak*, hlm. 238.
[162]Jati, "Radicalism in the Perspective of Islamic Populism", hlm. 275.
[163]Zubaida, *Beyond Islam*, hlm. 176-178.
[164]Wahid, "Melindungi dan Menyantuni Semua Paham," hlm. xi-xii.
[165]Wahid, "Melindungi dan Menyantuni Semua Paham," hlm. xii.
[166]Hadiz, "Islamic Populism", 116-136.
[167]Hadiz, Islamic Populism", 137.

Menonjolnya moderatisme di Indonesia, maka perlawanan terhadap pemerintah yang sah seperti kasus pemberontakan Santoso di Poso, ISIS di berbagai tempat, dan lain-lain., tidak mendapat tempat yang subur di Indonesia modern. Demikian juga gerakan pelan-pelan melalui dakwah jalur non-militer seperti dengan mendirikan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang dianggap bertentangan dengan Pancasila dan berusaha mengganti sistem politik berbasis demokrasi di Indonesia dengan khilafah. Apalagi gerakan terorisme dengan menyasar tempat ibadah agama lain, kepolisian, kedutaan besar negara sahabat, dan gerai usaha yang dianggap milik asing. Semakin keras usaha mereka dengan cara-cara yang radikal itu, membuat mereka dengan cepat jatuh menjadi organisasi yang melakukan tindakan terorisme. Kasus Santoso, meski ada perang wacana antara pemerintah dengan "pihak rakyat" tentang citra Santoso, di mana mereka menyebut Santoso dengan *syuhada* (orang yang mati di jalan agama) pada saat jenazah Santoso hendak dikebumikan, tetap saja tidak meraih simpati publik. Moderatisme membuat perilaku radikal tidak mendapat tempat di hati publik, dulu hingga era kontemporer. Muncul gerakan perlawanan terhadap negara, akan sama nasibnya dengan pemberontakan PRRI Permesta, Kartosuwirjo,[168] dan lain-lain., di masa awal-awal kemerdekaan. Tidak sama dengan di Turki, pemberontakan (*coups d'etat*) terhadap kekuasaan yang sah adalah *bughat*. Tradisi itu tidak tumbuh di sini, di Indonesia.

Islam Nusantara: Komunikasi di Era Kebebasan Ekspresi

Kita berada dalam suasana kemerdekaan, kondisi di mana manusia secara sadar tanpa tekanan dapat dengan bebas memilih untuk mempercayai atau tidak mempercayai sesuatu, untuk menyatakan atau tidak menyatakan sesuatu, atau untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Mereka yang merdeka tentu tidak tertekan (*mukrah*), tertindas atau terjajah (*mustabad*).[169] Ini merupakan potret aktualisasi dari *maqashid syari'ah* yang dipegangi NU, yang merupakan salah satu tugas kekuasaan politik. Ramage menyebut bahwa negara menjadi perhatian penting oleh elit Islam di Indonesia. Masing-masing pihak menyuarakan aspirasi dan kepentingannya, termasuk NU yang mempromosikan

---

[168]Chiara Formichi, *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in Twentieth Century Indonesia* (Leiden: KITLV Press, 2012).

[169]Mas'udi, "Syarah Konstitusi", hlm. 291.

kekuatan kultural dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) organisasi kaum cendekiawan perkotaan, dalam diskursus untuk memengaruhi opini publik.[170]

Dalam konteks tendensi kuasa dan artikulasi kepentingan politik kepada publik terletak pada substansi yang disuguhkan. Tendensi kuasa terletak pada visi, tersampaikannya artikulasi, terserapnya aspirasi yang mewakili orang NU, dan bahkan akan lebih baik ada representasi orang NU dalam pemerintahan. Tendensi kuasa yang kerap ditunjukkan NU adalah, *pertama*, NU merasa perlu memastikan bahwa negara bekerja untuk rakyat dan bermanfaat sebesar-besarnya untuk mereka. *Kedua*, cara beragama NU telah berkembang dengan harmonis di masyarakat sejak republik ini berdiri, dan oleh karena itu, NU merasa warga NU dengan amaliah yang khas ini mendapatkan perhatian yang memadai. *Ketiga*, kepentingan untuk kesejateraan warga NU menjadi penting mengingat rakyat Muslim yang miskin adalah mereka yang menjadi anggota NU di seluruh pelosok negeri.

Siraj menyebut visi Aswaja NU adalah transformasi. Sebagaimana Nabi Muhammad sukses melakukan transformasi bangsa Arab dari keadaan *ummi* – tidak melek huruf – menjadi beradab, merubah moral menjadi akhlak mulia. Tranformasi juga yang mendasari ketika K.H. Hasyim Asy'ari mendirikan NU. Sementara semangat yang mendasarinya adalah kebangkitan (*nahdhah*), di mana Siraj memajukan dua makna penting. *Pertama*, penerimaan bangsa yang datang belakangan terhadap peradaban bangsa sebelumnya, disertai kemampuan untuk meracik dan membentuk kembali peradaban itu sesuai dengan kebutuhannya (*qabul majmu' al-nasyath al-hadhari li ummah dzat hadharah qadam min janib ummatin ahdats ma'a al-qudrah fi al-tarkib wa al-tasykil*). *Kedua*, masih tersambung jelas relasi antara yang lama dengan yang baru: *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah* (menjaga dan mempertahankan yang lama yang baik, dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik).[171]

Aziz menulis bahwa menurut Sahal Mahfudh, tujuan politik sebenarnya luhur. Yakni membawa kesejahteraan kepada rakyat, dengan

---

[170]Dauglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Islam, Democracy, and the Ideology of Tolerance* (London and New York: Routledge, 1995).

[171]Siraj, "Rekonstruksi Aswaja Sebagai Etika Sosial", hlm. 150.

berkontribusi nyata pada pengambilan kebijakan untuk membawa ummat kepada keinginannya yang paling final, yakni keselamatan di dunia dan di akhirat. Dengan demikian, politik sebenarnua merupakan *wasilah* (strategi, cara) saja dan bukan *ghayah* (tujuan) itu sendiri.[172] Mahfudh menulis:

> "…soal politik bukan sekedar soal menyalurkan aspirasi politik untuk menegakkan kepemimpinan negara (*imamah*) semata, melainkan soal menata kehidupan secara lebih maslahat bagi ummat. Karena itu, yang penting bukan penguasaan kekuasaan struktur politik formal dengan mengabaikan proses kulturisasi politik dengan warna yang lebih Islami. Bila ini terjadi, maka kenyataan sekularlah yang akan terwujud, dan hanya akan menjauhkan ummat dari tujuan utamanya. *Sa'adatuddarain*".[173]

Visi politik NU sebagai ditulis Mahfudh di atas disebut Aziz sebagai prinsip dan etika politik di tengah kegalauan politik yang menyelimuti komunitas pesantren. Ini juga merupakan rumusan ulang bagaimana hubungan antara komunitas pesantren, NU, di satu pihak dengan negara dipihak lain. Relasi santri dan negara perlu dijernihkan sebagai pihak yang saling memberi kontribusi untuk bagaimana menemani negara mengurus rakyatnya dan bagaimana membangun kesadaran kebangsaan berbasis keagamaan yang moderat, bukan terpisah dan jalan sendiri-sendiri. Artikulasi pikiran-pikiran NU, yang lahir dari arena Mu'tamar, konferensi besar, seminar, dan dari forum-forum bahstul masa'il, adalah memberi pandangan kepada semua pihak, termasuk negara, bagaimana mengikat dan mewarnai landskap Islam di Nusantara menjadi Islam dengan perwajahan – bukan substansinya – yang khas Nusantara.

Aspirasi para santri dan kalangan pesantren baik yang dalam pengertian merupakan sub kultur maupun dalam pengertian santri diaspora dalam panggung Islam di Indonesia, senantiasa dinantikan, dan biasanya selalu merembes ke wilayah kerakyatan dan ke pangung kebangsaan. Oleh karena itu, jika Mahfudh membagi politik dalam kerangka kebangsaan, kerakyatan dan politik kekuasaan, maka wilayah kekuasaan merupakan wilayah yang menjadi domain partai politik yang memang tugas dan fungsinya untuk

---

[172]Munawir Aziz, "Fikih Syasah Dalam Konfigurasi Fikih Sosial", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 334.

[173]Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 221.

berdialog dan berkompetisi dalam merebut ruang-ruang kekuasaan dan jabatan struktural negara.[174] Melengkapi partai politik pada level ini, Siroj membagi tugas NU terdiri atas tiga hal. *Pertama*, pembangunan pada aras mental-spiritual, seperti pembentukan kepribadian atau karakter masyarakat (*character building*) agar masyarakat memiliki sikap, ketegasan, prinsip dan tanggung jawab terhadap sesama manusia, bangsa, dan negara. *Kedua*, pembangunan bangsa (*nation building*) yang merupakan modal bagi pembangunan negara (*state building*) dalam rangka menjadi bangsa yang disegani oleh semua pihak, karena memiliki kepribadian nasional yang kokoh dan bisa berdiri tegak sejajar dengan bangsa-bangsa beradab lain di dunia ini. *Ketiga*, membangun sikap kritis (*criticism building*), yang dilandasi prinsip *amar ma'ruf nahi munkar* terhadap pemerintah agar berjalan adil dan benar, namun NU taat mutlak terhadap Negara. Ia harus dijaga dan dibela. Pilihan sikap NU dengan loyal mendukung atau dengan kritis pada pemerintah, disandarkan pada pertimbangan etis, bukan politis, karena NU merupakan organisasi keagamaan yang memang memiliki tugas profetik untuk menegakkan sikap dan perilaku berdasarkan moral yang lurus.[175]

Lalu apakah tidak cukup bagi NU, sehingga melahirkan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) sebagai wadah perjuangan politik? Sejarah mencatat PKB didirikan agar NU kembali ke khittah 1926, menempuh jalan dakwah, bukan siyasah. Dengan dilahirkannya PKB oleh NU pada 23 Juli 1998, partai ini meraih sukses dan perkembangan yang spektakuler. Bersama-sama partai lain, partai ini menghantarkan K.H. Abdurrahman Wahid menjadi Presiden RI dari 1999-2001 dan menjadi tulang punggungnya, yang kemudian diikuti, dengan terpilihnya puluhan pimpinan daerah sebagai Gubernur, Wakil Gubernur, Bupati, Walikota, di samping tentu hadirnya puluhan representasi orang NU di DPR. Pada Pemerintahan di Era Jokowo-JK periode 2015-2019 di mana wakil NU dan atau melalui PKB menghantarkan kadernya menduduki jabatan strategis setingkat menteri, duta besar, dan berbagai jabatan strategis. Sebagian dan keseluruhannya dapat dicatat sebagai kesuksesan baik melalui NU dan atau melalui PKB dalam memasok kadernya di berbagai jabatan elit negara.

---

[174]Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*, hlm. 44.

[175]Said Agil Siraj, *Islam Sebagai Sumber Inspirasi Islam Nusantara: Menuju Masyarakat Mutamaddun* (Jakarta: LTN NU, 2014), hlm. 120.

NU kerap mengaku sebagai organisasi Islam di Indonesia terbesar dari segi jumlah anggota. Konsolidasi ini tentu saja untuk mengamankan jumlah anggota NU tidak saja dengan jalan politik tetapi yang lebih penting melalui sayap kultur keagamaan. Konsolidasi NU secara politik telah secara sempurna dilakukan melalui sayap politik, PKB, kini saatnya NU merapatkan barisan melalui dalam konteks sosial-kultural-keagamaan melalui payung Islam Nusantara. Sebagai salah satu cara konsolidasi, artikulasi Islam Nusantara dilakukan dengan berbagai macam media dan jalur adalah jalan lain, selain mendirikan PKB dan mengelola jam'iyyahnya. Sebagai bagian dari konsolidasi non politik, Islam Nusantara, artikulasi yang ditonjolkan oleh para penulis tidak menempatkan diri sebagai ulama pemberi nasehat pada penguasa, sebagaimana *genre* karya politik di masa lalu. Terhadap penguasa, ulama berbagi peran. Penguasa mengurus negara, ulama mengurus ummat.

Sementara itu, saat politik telah terkonsolidasi, NU sebagai jam'iyah tetap saja menampilkan diri dalam ranah politik kebangsaan dan kerakyatan yang merupakan ijtihad politik untuk memperjuangkan nilai-nilai dan prinsip keagamaan, tanpa terjebak dalam proses kontestasi perebuatan kekuasaan politik secara langsung. Politik terakhir ini merupakan politik tingkat tinggi (*siyasah 'aliyah samiyah*). Karena di dalam Islam itu terdapat aspirasi politik, maka patut dikembangkan dalam konfigurasi pemberdayaan sosial dan kesejahteraan masyarakat. Dalam gambaran sederhana, Wahid menyebut pandangan dunia (*welthanschaung*) Islam terbagi menjadi dua: nilai dasar dan kerangka operasionalnya. Mengutip Muhammad Abu Zahrah dan ahli lain - Wahid menyebut bahwa nilai dasar Islam adalah nilai yang mendasari seluruh kehidupan masyarakat, berupa keadilan, persamaan, dan demokrasi. Melalui nilai-nilai mendasar manusia ini maka wajah "keseluruhan, kesempurnaan, dan totalitas" dari Islam akan muncul tampak dengan sempurna. Sementara kerangka operasional dari nilai-nilai dasar di atas mengikuti rumusan kaidah fikih: *tasharruf al-imam 'ala ra'iyyatihi manuth bi al-mashlahah* (tindakan pemegang kekuasaan rakyat ditentukan oleh kemaslahatan dan kesejahteraan mereka) dan *la dharara wa la dhirara* (tidak dibenarkan terjadi segala bentuk perbuatan yang merugikan).[176] Tujuannya adalah agar nilai-nilai mendasar Islam dan gambaran Islam

[176]Wahid, "Pribumisasi Islam", hlm. 44.

yang meliputi dimensi "keseluruhan, kesempurnaan, dan totalitas" itu akan mewujud secara sempurna. Keluar dari nilai nilai mendasar Islam dan dimensi kemenyeluruhan Islam akan terjebak pada *quasi weltanschauung* (*syibh nazhariyyah 'an al-hayah*).

Jika Islam Nusantara dibaca sebagai basis konsolidasi ummat melalui pendekatan kultur bisa menyasar dan merengkuh mereka yang "orang biasa". Yang dimaksud kategori orang biasa ini adalah orang awam, mereka yang kurang terdidik, kurang mampu secara ekonomi, tidak memiliki pemahaman ilmu agama, dan lain-lain. Orang NU merengkuh mereka agar menjadi bagian masyarakat yang termarjinalkan. Apa tujuan pendeknya? Mereka merasa ditemani, tidak dipinggirkan. Sementara tujuan jangka panjangnya adalah membangun kebersamaan dan membuat Indonesia menjadi rumah bersama. Ketua PB NU, al-Jufri, membela mereka yang orang miskin dengan dengan pesan yang sangat kuat: "negara ini miskin, kalau orang NU masih miskin".[177] Merujuk pada teks konstitusi Mas'udi menyebut bahwa hidup layak dan bermartabat, hak berpikir dan mengemukakan pendapat, hak beragama atau berkeyakinan, berpendidikan, akses pada kesehatan, dan lain-lain., merupakan hak. Yang dimaksud dengan hak di sini adalah "klaim yang secara kodrati melekat pada seseorang atau sekelompok orang atas sesuatu (bisa berupa benda, kata-kata, status, kewenangan, atau lainnya).[178]

Kritik Bahri terhadap Islam Nusantara adalah karena narasi yang ditunjukkan oleh sementara sebagian kaum Muslim Nusantara malah "jatuh hati" pada Wahabisme, Talibanisme, skripturalisme, puritanisme dan isme-isme lain yang a-humanis. Tidak seperti seorang Indonesianis – dalam hal ini Edwin Wieringa – yang "jatuh hati" pada Islam Nusantara melalui penelusuran naskah-naskah Islam Nusantara dan menguaknya dengan disiplin ilmu filologi. Berbagai disiplin ilmu keislaman, tafsir, fikih, ushul fikih, tata bahasa, tasawuf, dan lain-lain., dapat diungkap.[179] Yang luput dari perhatian Bahri adalah ia tidak

[177]Ketua PB NU: "Kalau Orang NU Miskin Berarti Negara Miskin", http://www.nu.or.id/post/read/67348/ketua-pbnu-kalau-orang-nu-miskin-berarti-negara-miskin.

[178]Mas'udi, "Syarah Konstitusi", hlm. 294.

[179]Media Zainul Bahri, "Edwin Wieringa and the Exoticism of the Minds of Indonesian Muslims", *Al-Albab*: *Borneo Journal of Religious Studies*, Volume 5, Number 1, (June 2016), hlm. 31-58.

membaca gelagat dari sebagian dari Islam Nusantara yang lebih bersifat intelektual. Melalui Mastuki, ada dokumen baik yang menunjukkan bahwa kalangan muda NU membuat proyek sekala nasional untuk menelusuri dan membuat rihlah Islam Nusantara ke berbagai daerah. Dokumen itu menunjukkan bahwa ada upaya sistematis tidak saja bertujuan menelusuri jejak Islam di seluruh pelosok Nusantara, tetapi juga bermaksud mendokumentasikan seluruh karya intelektual dan pernik budaya Islam Nusantara. Langkah ini dapat juga disebut sebagai konsolidasi seluruh sumber-sumber demi terbentuknya cara beragama bersama yang tipikal sebagai disebut khazanah Islam Nusantara itu.[180]

Merasa memiliki latar belakang khazanah keilmuan yang kaya dan merupakan akumulasi dari pergumulan pemikiran yang panjang di Nusantara, maka perspektif keilmuan yang kaya itu yang membuat NU relatif atraktif dalam perebutan wacana di ruang publik, atau malah menghadang wacana – terutama dalam isu syi'ah, ahmadiyah, khilafah islamiyah yang diusung oleh HTI. NU menempatkan diri sebagai nasionalis religius, di mana isu-isu NKRI, Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan lain-lain., menjadi perhatian utamanya. Terhadap HTI, NU masuk dalam perang wacana, dan itulah mengapa Gus Dur melihatnya sebagai ekspansi gerakan Islam transnasional, dan bahkan menyebutnya sebagai ilusi negara Islam.[181] Terhadap FPI, NU juga terlibat di dalam perang wacana terutama bagaimana menampilkan Islam dengan ramah, bukan marah, dengan santun dan harmonis dan bukan dengan keras dan beringas. Terhadap kaum salafi-Wahabi, NU juga terlibat sitegang dalam hal wacana dan aksi di lapangan, terutama dalam isu-isu panas seperti amalan ibadah yang disebut bid'ah, sesat, syirik, murtad, dan lain-lain.

Gerakan anti kultur dalam ibadah yang dilontarkan oleh kelompok terakhir ini jelas menyasar budaya ritual orang NU. Karena dihadapkan pada pola beragama yang ramah terhadap kultur, maka mereka ini kerap dikategorikan sebagai Islam garis keras di Indonesia. Bukan Islam moderat. Islam garis keras ini, disebut Gus Dur – yang pertama – dipandang sebagai infilitrasi ideologi dari Wahabi-Ikhwanul Muslimin;

---

[180]Wawancara dengan Dr. Mastuki HS, akademisi birokrat NU, di ruang Subdit Kelembagaan Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kementerian Agama RI, di Jakarta, 8 Agustus 2016.

[181]Wahid, "Melindungi dan Menyantuni Semua Paham," hlm. 20.

sementara gerakan lainnya – disebut memiliki ideologi, agen, dan agenda tersendiri yang tidak selalu berafiliasi dengan gerakan Islam apapun. Mereka yang disebut terakhir ini adalah yang tergabung sebagai kaum Islamis, yang kerap terlibat dalam gerakan terorisme dan kaum militan pada keduanya disebut oleh Ramakhrisna[182] dipengaruhi oleh pola pikir Manichean (*the Manichean mindset*) yang kuat. Namun demikian, bukan berarti antara HTI dan NU berbeda dalam semua hal. HTI dan NU DKI Jakarta ternyata bertemu dan memiliki kepentingan yang sama pada saat menolak Basuki Cahaya Purnama atau Ahok untuk maju sebagai pemimpin DKI Jakarta dengan mengusung isu pemimpin yang terbaik adalah Muslim yang adil sebagai kriteria gubernur DKI Jakarta. Meski untuk konteks itu keduanya memiliki kepentingan yang sama, namun HTI tidak berhenti di situ, organisasi gerakan ini melangkah lebih jauh dengan menolak demokrasi sebagai sistem dan mekanisme politik untuk melahirkan pemimpin karena dianggap cacat secara norma dan prosedur. Demo ribuan aliansi ummat Islam – termasuk aktivis HTI di dalamnya – di Patung Kuda Jakarta pada Minggu, 4 September 2016 membawa pesan bahwa demokrasi juga harus ditolak, karena potensial menjadi kanalisasi pemimpin kaum kafir yang menguasai kaum Muslim.

Tanpa bermaksud masuk dalam perdebatan sahnya aspirasi tersebut, gagasan kaum islamis,[183] seperti HTI mengusung khilafah Islamiyah itu banyak yang menentang, Nashir[184], Rizal,[185] Hilmy,[186] dan Rafiuddin,[187] misalnya, menyebutnya sebagai gagasan utopia. Pada saat yang sama, oleh karena gagasan itu disebut utopis, maka

---

[182]K. Ramakhrisna, "Islamist Terrorism and Militancy in Indonesia (Singapore: Springer-Business Media, 2015).

[183]Pradana ZTF Boy, "Masa Depan Kaum Islamis di Indonesia", *Jurnal Ma'arif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial, Ekspresi Politik Ummat Islam,* Volume 8, Nomor 2, (Desember 2013).

[184]Haedar Nashir, "Gerakan Islam Syari'at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia", *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*. Vol. 1, No. 2, (November 2006), hlm. 25-120.

[185]Syamsu Rizal, "Jaringan Hizbut Tahrir di Indonesia", dalam Ahmad Syafii Mufid (ed.), *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2011).

[186]Masdar Hilmy, "Akar-akar Transnasionalisme Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)," *Islamica*, Vol. 6 No. 1 (September 2011).

[187]Mohammad Rafiuddin, Mengenal Huzbut Tahrir: Studi Analisis Ideologi Huzbut Tahrir vis a vis NU", *Jurnal Islamuna,* Volume 2, Nomor 1 (Juni 2015).

mereka kritis terhadap Recep Tayyib Erdogan dan Partai Keadilan dan Pembanguan (Inggris: *Justice and Development Party* [JDP]; Turki: *Adalet ve Kalkınma Partisi* [AKP]) di Turki dan Presiden Mesir Abdul Fatah al-Sisi - tokoh terakhir ini berpandangan Wahabi - terutama sekali, saat kedua pemimpin ini memblokir twitter dan *youtube* di mana tindakan itu dianggap sebagai tindakan otoriter dan anti demokrasi.

BAB 5

INSULASI ISLAM RADIKAL

Pada kesempatan ini, sekali lagi, penting ditegaskan bahwa buku ini dimaksudkan sebagai bagian dari diskursus. Dan, seperti kata Bowen, diskursus merupakan salah satu cara memahami Islam.[1] Diskursus - termasuk kontestasi gagasan - menarik untuk dihadirkan untuk menguji kadar keimanan, keislaman serta orientasi keagamaannya. Dalam konteks psikologi agama, keislaman seseorang, juga keimanannya, bisa naik atau turun, bisa menguat atau melemah, bahkan ada kemungkinan menyimpang dan konversi.[2] Allport dan Ross menyebut psikologi agama terutama berkonsentrasi untuk menguak apa dan bagaimana orientasi keagamaan seseorang.[3] Yang dimaksud orientasi beragama itu adalah bagaimana proses seseorang dalam mengendalikan dan mengelola perilaku individualnya sebagai makhluk religius. Religiusitas seseorang, menurut Jaumea, Simkina, dan Etchezaharb,[4] dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal. Seseorang yang beragama secara

---

[1]John R. Bowen, *Muslim Through Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

[2]Zakiyah Darajat, *Psikologi Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

[3]GW Allport & JM Ross, "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, (1967), hlm. 432-443.

[4]Luis Jaumea, Hugo Simkina, dan Edgardo Etchezaharb, "Religious as quest and its relationship with intrinsic and extrinsic orientation", *int.j.psychol.res.*, Vol. 6 No. (2) (2013), hlm. 71-78.

internal menempatkan praktik beragama sebagai instrumen untuk mencapai tujuan personal – misalnya: melakukan interprestasi ágama tergantung pada dirinya sendiri - dan sosialnya – misalnya: penerimaan kelompok, sedangkan yang masuk faktor eksternal adalah faktor-faktor yang membuat seseorang menjadi subordinasi karena agama. Orientasi religius intrinsik berkorelasi negatif terhadap prasangka, sebaliknya orientasi religius ekstrinsik memiliki korelasi negatif dengannya.

Boston menyebut bahwa agama dapat menjadi sumber sikap prososial,[5] namun kelekatan yang terlalu kuat terhadap agama potensial membuat seseorang menjadi fundamentalis. Sementara riset Altemeyer dan Hunsberger;[6] Batson dan Schoenrade;[7] Batson, Schoenrade, dan Ventis;[8] Kirkpatrick;[9] dan McFarland[10] menemukan bahwa fundamentalisme agama berpengaruh kuat terhadap sikap otoritarian, prasangka, dan diskriminasi. Apapun itu, vitalitas religiusitas seseorang dapat diukur menurut Leak[11] dengan apa yang disebut dengan orientasi *religious quest*. Sebagai sebuah perjalanan transformatif, *religious quest* dapat digambarkan dalam konteks transformasi kesadaran untuk membuat keberagamaan menjadi milik bersama. Kesadaran itu ditransformasikan sedemikian rupa di mana kesadaran itu dipahami tidak semata-mata sebagai dimensi kognitif, tetapi lebih sebagai upaya menunjukkan belitan dari sensasi sikap tubuh dan kognisi, seperti, cara mengetahui, cara berpikir, cara merasakan, cara menyentuh, dan cara melihat secara interdependen sehingga muncul

---

[5]C. D. Batson, "Religion as prosocial: Agent or double agent?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15(1), (1976), hlm. 29–45.

[6]B. Altemeyer dan B. Hunsberger, "Authorianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice", *International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (2), 1992), hlm. 113-133.

[7]C. D. Batson dan P. Schoenrade, "Measuring religion as quest: 1. Validity concerns", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, (1991a), hlm. 416–429; C. D. Batson dan P. A. Schoenrade, "Measuring religion as quest reliability concerns", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, (1991b), hlm. 430-447.

[8]C. D. Batson, P. Schoenrade dan W. L. Ventis, *Religion and the individual: A socialpsychological perspective* (New York: Oxford University Press, 1993).

[9]L. A. Kirkpatrick, "A psychometric analysis of the Allport–Ross and Feagin measures of intrinsic– extrinsic religious orientation", in M. L. Lynn & D. O. Moberg (eds.), *Research in the social scientific study of religion: A research annual* (Stamford, CT: JAI, 1989), hlm. 1–31.

[10]S. G. McFarland, "Religious orientations and the targets of discrimination", *Journal for the Scientific Study of Religion,* 28, (1989), hlm. 324-336.

[11]G. K. Leak, "Confirmatory factor analysis of the Quest Religious Orientation Scale". *Social Behavior and Personality,* 39 (9), (2011), hlm. 1289-1290.

ikon dan kesadaran sebagai upaya untuk "mengetahui bersama".[12] Kini, tugas yang harus diemban NU sebagai pengusung Islam Nusantara - jika kita mengikuti Haji dan Hall bahwa orientasi *religious quest*[13]- apabila ditingkatkan intensitas dan ekstentivitasnya dapat dijadikan sebagai instrumen bagi seseorang untuk melawan fundamentalisme agama, maka NU diharapkan dapat menjalin dan menjahit pemahaman dengan kelompok Islam moderat lain bagaimana mengusung pandangan dan pemahaman Islam yang moderat itu untuk kepentingan kelangsungan Islam itu sendiri dan bangsa Indonesia ke masa depan.

Di dalam konteks diskursus ini, Islam Nusantara sebagai identitas yang dimaksudkan untuk membangun identitas bersama itu. Tanpa bermaksud menyebut mereka yang menolak Islam Nusantara sebagai identitas bersama sebagai radikal, namun Islam radikal lebih akan cenderung keluar dari identitas dalam kebersamaan itu dan mengikuti kepentingan paham keagamaannya yang dianggapnya benar sendiri.

Di dalam konteks diskursus ini, Islam Nusantara merupakan kristalisasi dari upaya serius NU yang dipengaruhi oleh dua faktor penting. Faktor internal adalah adanya keresahan di dalam internal karena praktik ubudiyah dan amaliah NU diserang dan munculnya isu tentang banyaknya tempat ibadah yang secara tradisional diasuh dan dikelola oleh masyarakat dalam kultur NU diambil alih oleh mereka yang disebut kaum salafi dan takfiri. Keresahan terutama di NU kultural ini, kemudian diserap dan diartikulasikan oleh para akademisi, birokrat dan politisi NU di berbagai forum, seperti media sosial, diskusi, perbincangan publik, dan kemudian ditanggap aspirasi itu oleh kalangan struktural NU. Faktor ekternal yang muncul dari berbagai laporan yang menyebutkan bahwa radikalisme dan intoleransi di Indonesia pasca reformasi begitu marak. Mereka memanfaatkan isu HAM dan alam demokrasi sebagai ruang untuk mengekspresikan kebebasan mereka dalam menyampaikan pikiran dan keyakinan. Salah satu bukti ilmiah tentang gejala tentang hal ini, sebutlah hasil riset Denny JA[14] dan hasil riset The Wahid Institute dan Lembaga

---

[12]Rory McEntee, "The Religious Quest as Transformative Journey: Interspiritual Religious Belonging and The Problem of Religious Depth", *Open Theology*, 3 (2017), hlm. 613–629.

[13]Reeshma Haji dan Deanna Hall, "Religious Quest Orientation: Rising Againts Fundamentalism", *Intellectual Discourse*, Vol. 22 No (1), (2014), hlm. 73-88.

[14]Denny J.A., *Menjadi Indonesia Tanpa Diskriminasi* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2013).

Survey Indonesia (LSI)[15] menyebut bahwa Indonesia mengalami masalah tentang intoleransi dan radikalisme.

Pada tingkat wacana, terjadi kontestasi yang keras terhadap diksi apa yang digunakan oleh golongan Islam Nusantara dengan mereka yang anti Islam Nusantara itu. Mereka yang disebut terakhir ini adalah kaum islamis Indonesia yang masuk kelompok takfiri, salafi, dan lain-lain. Apa perbedaannya antara NU sebagai pengusung Islam Nusantara dengan mereka? Tidak ada masalah substansial dan pokok antara NU dengan mereka, namun dalam paragraf ini penting untuk ditegaskan. Dalam kebisaaan hidup relasi sehar-hari, jika orang NU cenderung menggunakan bapak atau ayah, ibu atau emak, mereka menggunakan julukan pada dengan abah, abi, ikhwan, ukhti, dan lain-lain. Jika orang NU menggunakan nama diri sesuai dengan nama aslinya, mereka menambah nama mereka dengan nama kearab-araban. Dalam soal penutup kepala, jika Muslimat NU cukup mengenakan kerudung, maka mereka mengenakan apa yang disebut dengan *hijab*, *khimar*, jilbab syar'i, *niqab* atau cadar, atau *burqa*, dan lain-lain,[16] sementara para laki-laki NU mengenakan sarung, koko, dan kopiah, mereka mengenakan jubah atau gamis, dan cenderung mengenakan "celana cingkrang" dan berjenggot. Dalam pernikahan, jika orang NU datang melamar dan melangsungkan pernikahan, maka mereka dengan istilah-istilah *khitbah* (meminang), *ta'aruf*, nikah, walimah, dan lain-lain. Guna melakukan Islamisasi kepada masyarakat NU memperkenalkan tradisi amaliah seperti tahlilan, haul, yasinan, manaqiban,[17] pengajian, sholawatan, istighosah, dan lain-lain., mereka cenderung menghindari ritual publik itu, jika tidak malah anti

[15]Rakhmat Nur Hakim, "Survei Wahid Foundation: Indonesia Masih Rawan Intoleransi dan Radikalisme", https://nasional.kompas.com/read/2016/08/01/13363111/survei.wahid.foundation.indonesia.masih.rawan.intoleransi.dan.radikalisme.

[16]Isu jilbab, riba, makanan halal, judi, dan lain-lain., di samping isu bank syari'ah, menjadi isu hangat di Indonesia pada era 1990-an, sehingga menjadi pembeda penting dengan wajah Islam NU. Lihat, Darul Aqsha, Dick van der Meij, Johan Hendrik Meuleman, *Islam in Indonesia: A Survey of Event and Developments from 1988 to March 1993* (Jakarta: INIS, 1995).

[17]Manaqib berasal dari Bahasa Arab, *jama'* (plural) dari *Manqibah* yang berarti *atthoriqu fi al jabal* (jalan menuju gunung) atau dapat diartikan sebagai sebuah pengetahuan tentang akhlaq yang terpuji, akhlaqul karimah. Dengan demikian, manaqib dapat diartikan sebuah upaya untuk mendapatkan limpahan kebaikan dari Allah Swt. dengan cara memahami kebaikan-kebaikan para kekasih Allah yaitu para Aulia dengan membaca biografinya dalam upacara peringatan bersifat publik.

kepadanya dengan menyebutnya sebagai bid'ah. Dalam mengenyam pendidikan, orang NU cenderung pergi ke dan atau mendirikan madrasah al-ma'arif dan pesantren, mereka masuk ke dan atau mendirikan sekolah Islam terpadu, dan lain-lain. Jika orang NU membangun narasi bahwa NKRI harga mati, garda pembela maka dengan syari'ah. Ketegasan NU dalam mengambil posisi ini, oleh beberapa pihak di kalangan NU sendiri sebagai kebangkitan Islam Nusantara.[18]

Dalam konteks ini, pendapat Amin tepat saat menyebut bahwa Islam Nusantara menjadi model ideal yang dapat ditawarkan terutama tentang bagaimana dialog yang inovatif antara ortodoksi Islam dengan adat istiadat dan budaya pada konteks masyarakat lokal dan sekaligus merangkul, dengan demikian keragaman dapat diwujudkan di dalam masyarakat. Islam tidak hanya menghadirkan dimensi lahir (eksoterik), tetapi juga dimensi batin (esoterik).[19] Secara antropologis, telah panjang pengalaman Islam dalam menjalin hubungan harmonis dengan tradisi masyarakat lokal yang tersebar di seluruh Indonesia, seperti petik laut di Sumenep, Pamekasan, Situbondo dan Pasuruan; sesaji kepala sapi dalam kenduri laot di Aceh; rebo pungkasan dan sapar-saparan di Banyuwangi; Ziarah 1 Syuro Parangkusumo di Yogyakarta; larung sesaji 1 Syuro di Wonogiri; peramaian tawang di Kendal; nyadran di Rowosari Kendal, Subang, Indramayu, Cirebon, dan Karawang; sedekah laut di Tuban; korowelang di Malang; grebeg Syuro di Lumajang; larung sesaji di Blitar dan Jember; sedekah rawa di Ambarawa; larung sesaji bumi di Probolinggo, Tuban, dan Jember; hajat laut di Pangandaran; ruwatan di Tegal; lomban di Jepara; sedekah laut juwana di Pati; sedekah gunung merapi lencoh di Boyolali; sesaji ayam dan kambing dalam tradisi balia di Palu atau sesaji ayam jantan dalam tradisi maudu' lompoa di Takalar Sulawesi Selatan; sesaji labuhan di Yogyakarta; sedekah laut di Cilacap, Demak, Bantul, Pekalongan, Semarang, Tegal, Tangerang; ruwat laut di Subang, Pandeglang, larung perahu di Gresik; labuh saji di Sukabumi; kenduri laut di Tapanuli Tengah Sumatera Utara; pesta laut di Kuala Samboja Kalimantan Timur; simah laut di Sampit Kalimantan Tengah; memberik makan laut di Tanah Bumbu Kalimantan Selatan; maccera tasi

---

[18]Fedina S. Sundaryani, "Islam Nusantara rises", *The Jakarta Post*, http://www.thejakartapost.com/news/2015/08/16/islam-nusantara-rises.html.

[19]"Kamaruddin Amin: Hadirkan Dimensi Batin Beragama", https://nusantaranews.co/kamaruddin-amin-hadirkan-dimensi-batin-beragama/

di Kotabaru Kalimantan Selatan; malarung sikka di Sulawesi dan sesaji hasil bumi dalam tradisi *methil* di Surakarta, Jepara, Indramayu, Tegal, Kuningan, Indramayu, Solok Sumatra Barat, Losari, Sukabumi, Bogor, Majalengka, Juwana Pati, Surabaya, Banyumas, Grobogan, Cilacap, Ciluwak, Blora, Lamongan, Gresik, Kediri, Sidoarjo, dan Probolinggo; karnaval ta' buta'an yang marak dalam tradisi Madura di Jember, orang NU cukup menyebut seluruh tradisi itu sebagai "bukan tradisi Islam" tanpa memusuhi atau melarangnya. Bahkan dalam banyak kasus NU merangkulnya untuk diisi dengan doa dan bacaan Islam, namun mereka yang anti dengan menyebutnya sebagai syirik, pelakunya murtad, dan mengotori ajaran agama. Mereka yang disebut terakhir ini tidak jarang menyerang secara verbal dan fisik dengan merusak upacara itu karena menganggapnya sebagai bentuk kesesatan dan kemungkaran. Di samping menyerbu penjual miras dan tempat-tempat mesum – terutama di bulan Ramadhan, sebagai upaya nyata *amr ma'ruf nahy munkar*.

Islam Nusantara adalah insulasi peredam panas yang ditimbulkan oleh Islam radikal yang mewabah di dalam masyarakat Indonesia. Hanya saja kerapkali "peredaman" terhadap apa yang disebut sebagai Islam radikal itu dalam bentuk kekerasan juga. Salah satu contohnya adalah penyerangan terbuka terhadap Pesantren Ma'had al-Rabbany di Dusun Krajan, Kelurahan Karang Tengah, Kecamatan Sumber Sari Kabupaten Jember pada 20 April 2012. Masyarakat menilai pesantren menyampaikan ajaran sesat yang bertentangan dengan ajaran Islam, lantaran pesantren menuding bahwa tradisi amaliah warga di sekitar pesantren seperti tahlil dan ziarah kubur dianggap sebagai sesat dan bid'ah. Penolakan terhadap apa yang disebut Islam radikal, baik dibungkus oleh kepentingan dakwah atau politik jangka pendek maupun jangka panjang, atau dipicu oleh ketidakpahaman terhadap Islam sekaligus, dapat disebut sebagai pendapat yang mendapat dukungan yang relatif utuh dan penuh di dalam alam demokrasi.[20]

Di dalam psikologi sosial, Islam Nusantara yang dicitrakan dengan damai, moderat, anti kekerasan, menghargai tradisi dan merawat kebangsaan, sementara Islam yang menolak Islam Nusantara dikesankan sebagai anti tradisi, intoleran, radikal, menekankan pada Islam dibanding semangat kebangsaan. Hubungan antara Islam Nusantara

---

[20]Azis Anwar Fachrudin, "The face of Islam Nusantara", *The Jakarta Post*, http://www.thejakartapost.com/news/2015/07/24/the-face-islam-nusantara.html.

dengan mereka yang disebut Islam tanpa embel-embel Nusantara berkembang menjadi sebuah prasangka. Ini adalah gejala membenci kelompok lain tanpa ada ada alasan yang objektif.[21] Secara definisi, Aosved, Long dan Voller menyebut prasangka adalah merupakan sikap antipati dan panilaian negatif terhadap anggota suatu kelompok tertentu yang berpotensi menimbulkan perilaku diskriminasi hingga kekerasan.[22]

Prasangka sosial merupakan gejala yang secara inheren mengedepankan tindakan prahukum atau mengambil keputusan-keputusan berdasarkan bukti yang tidak cukup, bahkan sepihak. Hubungan antar kedua pihak menjadi terjebak pada suasana tidak saling memahami karena antar keduanya diliputi dengan prasangka dan stereotip.[23] Prasangka dilawan dengan empati simpati, orientasi dominasi sosial diganti dengan rekonsiliasi, saling tuduh bid'ah dan sesat dilawan dengan *religious quest*. Di saat relasi antar individu dengan individu lain, atau individu di dalam kelompok dengan individu di dalam kelompok lain terjebak dalam prasangka, orientasi dominasi sosial dan menang sendiri dengan truth claim, maka yang muncul kemudian adalah agresi, pengabaian dan pengesampingan.[24] Lebih dari itu, Altemeyer menyebut sebagai *right wing authoritarianism* karena masing-masing pihak dalam kelompok berkembang menjadi otoritarian. Sikap ini terjadi ketika para pengikut masing-masing menyerahkan terlalu banyak kewenangan pribadinya terhadap para pemimpin, kepercayaan yang berlebihan sehingga memberi peluang kepada mereka untuk melakukan hal apa pun yang mereka inginkan yang hal itu sering merupakan sesuatu yang tidak demokratis, anarkhis, tiranik dan bahkan brutal.[25] Mengapa Islam yang

---

[21]Gordon W. Allport dan J. M. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 5. No. 4 (1967).

[22]A. C. Aosved, P. J. Long dan E. K. Voller, "Measuring Sexism, Racism, Sexual Prejudice, Ageism, Classism, and Religious intolerance: The intolerance Schema Measure", *Applied Social Psychology*, Wiley Periodicals, Inc., Vol. 39, Issue 10, (2009), hlm. 2321-2354.

[23]M. Augustinus dan K. J. Reynolds, *Understanding Prejudice, Racism, and Social Conflict* (London Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 2001).

[24]Frans B. M. de Waal, "Principles of Primate Sociality: From Conflict Resolution to Sympathy and Quid Pro Quo", Lewis A. Leavitt dan Sir David Hall (ed.), *Social and Moral Development: Emerging Evidence on the Toddler Years* (USA: Johnson & Johnson Pediatric Institute, 2002), hlm. 14-25.

[25]B. Altemeyer, *The Authoritarians* (Winnipeg: Departement of Psychology, University of Manitoba, 2006).

radikal tidak menjadi pilihan, dalam konteks Indonesia, karena wataknya berpotensi merusak kerukunan, harmoni sosial, ketentraman, kedamaian, memicu intoleransi, diskriminasi dan bahkan konflik sosial.

Dapat saja NU dengan Islam Nusantara hendak meneguhkan bahwa mereka hendak menjadi *social dominance*. Pratto, Sidanus, Stallworth, Malle menyebut orientasi dominasi sosial sebuah kelompok dapat dideteksi oleh sejauhmana orang-orang dalam kelompok atau kelompok itu sendiri menginginkan kelompoknya yang dirinya berada di dalamnya mendominasi dan lebih unggul daripada kelompok di luarnya. Keinginan orang per orang di mana kelompoknya menjadi superior dari kelompok yang lain. Pada umumnya, orientasi dominasi sosial itu kemudian dibungkus dengan narasi yang sebenarnya, jika diverifikasi lebih lanjut, menurut Pratto dan kawan-kawan, klaim mereka dilegitimasi oleh belaka cinta bangsa, nasionalisme, prasangka SARA, elitisme etnis, seksisme, sebagai kelompok bawah dan miskin, dan lain-lain., yang kesemuanya bersifat semu, untuk tidak menyebut sebagai mitos.[26]

Diskursus ortodoksi seperti iman, Islam dan ihsan tentu sangat dijaga di dalam NU, bahkan untuk hal yang disebut terakhir ini cenderung terlembagakan secara rapi. Narasi yang dikembangkan oleh NU adalah Tuhan tidak perlu di bela, karena yang justru harus ditekankan adalah orientasi ke dalam, bukan keluar: misalnya, memperbaiki dan menjaga iman dan Islam kita sendiri dari berbagai perbuatan anarkhis yang kita lakukan untuk dan atas nama *amar ma'ruh nahy munkar*. Tujuan ihsan adalah berbuat kasih dan baik kepada sesama, tanpa harus terlalu menonjolkan aspek keislaman kita sendiri. Pada saat berbicara Islam – terdapat aspek ritual dan mu'amalah (hubungan antarsesama) di mana di dalamnya juga terkandung ihsan – akhlaq dan tasawuf. Bahkan di dalam studi Ardani di kalangan Islam kejawen pun disebutkan bahwa di dalam karya Mankunegara IV[27] terdapat posisi sesembahan dan etika (sembah dan budi luhur) menjadi komponen pentingnya.[28]

---

[26]Felicia Pratto, Jim Sidanius, Lisa M. Stallworth, and Bertram F. Malle, "Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 67, No. 4, (1994), hlm. 741-763.

[27]Moh. Ardani, "Konsep Sembah dan Budi Luhur dalam Pemikiran Mangkunagara IV Surakarta Ditinjau dari Pandangan Islam", PhD. Dissertation, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, (1988).

[28]Hendro Prasetyo, "A Javanese Response to Islamic Identity", *Sudia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 1, No. 2, (1994), hlm. 139-156.

Catatan Kecil

Pada sub bab ini akan disampaikan beberapa penegasan sebagai berikut. *Pertama*, Muktamar ke-33 Nahdlatul Ulama (NU) di Jombang, Jawa Timur, 1-5 Juli 2015 mengusung Islam Nusantara sebagai tema utama. NU ingin mempertahankan ortodoksi namun pada saat yang sama tetap ramah dalam konteks Indonesia modern. Penjaga ortodoksi ini bukan hanya NU, tetapi juga berbagai organisasi sosial keagamaan moderat lain. Organisasi sosial keagamaan di atas berdiri sebagai respons masalah-masalah kemasyarakatan, keummatan, dan kebangsaan, terutama pemikiran keagamaan ulama yang tergabung di berbagai organisasi sosial keagamaan di atas yang dipercaya sebagai landasan bersama membangun bangsa yang plural, oleh agama, etnis, budaya, bahasa, dan adat istiadat. Merawat ortodoksi Islam Nusantara adalah berarti menunjukkan formula relasi, kohesi, interaksi, dan dialog antara Islam sebagai agama dengan ummat dalam kebangsaan. Pola hubungan antara Islam Nusantara oleh NU dan Islam Berkemajuan oleh Muhammadiyah dengan negara adalah pola yang harmonis komplementer. NU dan Muhammadiyah tidak akan mendorong struktur organisasinya merapat dan menempel pada negara, demikian juga tidak akan membiarkan kekuatan negara dan partai politik memasuki bilik-bilik utama dua organisasi Islam ini.

Kedua, perspektif Islam Nusantara bagi NU untuk memastikan perannya efektif dan koordinatif – menetes dengan sempurna dari pengurus pusat ke pimpinan daerah-daerah, juga aspirasi dari bawah ke atas, baik NU maupun organisasi sosial keagamaan lain memiliki struktur organisasi hingga ke desa-desa untuk membawa visi misinya. Islam yang hendak didorong NU adalah membela benar maslahat, kebaikan dan kemanfaatan yang bernaung di bawah lima prinsip pokok (*al-kulliyat al-khams*) Islam: yaitu *hifzh al-din, hifẓh al-'aql, hifẓh al-nafs, hifzh al-mal,* dan *hifzh al-'irḍ* bagi warga negara Indonesia, siapa pun, kapan pun dan di mana pun.

Ketiga, dengan mendorong Islam Nusantara, ulama-ulama NU memasuki apa yang menurut Polsby, medan kuasa. Ulama NU masuk pada medan yang penuh konflik kepentingan dan medan yang tidak terdapat kepentingan di dalamnya. Meski dalam berbagai kesempatan ditegaskan tidak ada pengaruh atau infiltrasi politik dalam Islam Nusantara. Ia adalah penegasan sekaligus perayaan terhadap titik

temu antar aktor sesuai dengan peran dan posisi masing-masing. Yang tengah berlangsung adalah aktor-aktor yang memiliki sumber daya politik, baik formal maupun informal, yang memiliki kuasa (*power*), pengaruh (*influence*), kendali (*control*), dan wewenang (*authority*) atas sumber daya politik (*political resource*) tidak saling memaksakan kepentingannya kepada aktor yang lain. Islam Nusantara menandai sebuah titik equilibrium di mana medan politik tidak berlangsung konflik kepentingan secara terbuka, karena relasi antaraktor, antara *umara'* (pemimpin formal) dengan kiai atau *ulama'* (sebagai pemimpin informal) penuh dengan bujuk-rayu (*inducement*), dorongan yang membesarkan hati (*encouragement*), menyemangati (*endorsement*) dan persuasi.

Keempat, Islam Nusantara tidak tunggal. Data menunjukkan ada 7 varian, yang masing-masing varian mewakili latar belakang mereka dan latar belakang itu memengaruhi cara pandang masing-masing mereka tentang apa, bagaimana, dan untuk apa Islam Nusantara itu. Persepsi, makna dan perspektif Islam Nusantara laksana kerucut terbalik. Dipahami dengan baik oleh para Pengurus Besar NU, intelektual muda NU, politisi NU, tetapi tidak terlalu dipahami juga tidak selalu disetujui oleh Kiai Kampung dan awam NU. Islam Nusantara dicurigai mendistorsi Islam itu sendiri. Islam dan nusantara ibarat makhluk dan budaya. Padahal Islam adalah petunjuk awal untuk makhluk yang berasal dari Khalik, sementara budaya adalah hasil karya manusia. Secara kodrati dalam Al-Qur'an adalah untuk ummat manusia, jadi sifatnya universal, bukan regional.

Di atas segala-galanya, di antara mereka juga ada yang berpendapat bahwa NU sekarang tengah mengalami disorientasi. Mungkin situasinya mirip HMI. Saya kemarin kaget yang terpilih menjadi Ketua Tanfidziyah adalah Dr. Syaifullah, Sekda DKI Jakarta dan susunan pengurusnya adalah hampir semua seko di walikota di DKI Jakarta. Ulama khos pad angelus dada. NU perlu kembali ke khittahnya yang ke dua kali. NU perlu ditolong".

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri. "Model Demokrasi di Negara Muslim", *Kompas*, 30 Agustus 2016.

Abdullah, Abdul Rahman Haji. *Pemikiran Ummat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990.

Abdullah, Taufik. "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan", dalam Taufik Abdullah & Sharon Siddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1988.

Achmad, Ubaidillah. "Islam Formalis Versus Islam Lokalis: Studi Pribumisasi Islam Walisongo dan Kiai Ciganjur", *Addin*, Vol. 10, No. 1m 2016, hlm. 233-262.

Amin, Ma'ruf. "Khittah Islam Nusantara", *Kompas*, 29 Agustus 2015.

Abdullah, M Amin. "Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 94.

Affan, Heyder. "Menolak 'Aliran Wahabi' di Pamekasan", http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal.

___________. “Paham Radikal Masuk ke Desa-Desa”, http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal.

___________. “Aliran Wahabi dan wajah Islam moderat di Indonesia”, http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal.

Affandi, Bisri. *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, Mei 1999.

Afif, Afthonul. “Identitas Sosial Orang Minangkabau yang Keluar dari Islam”, *Jurnal Psikologi*, Volume 36, No. 2, Desember 2009, hlm. 205-2014.

Ahmad, Muhammad Achyat, dan lain-lain., *Sidogiri Menolak Pemikiran K.H. Said Agil Siroj*. Jawa Timur: Penerbit Pondok Pesantren Sidogiri, Jumadil Ula, 1437 H.

Aini, Nurul. “Pesantren: Organisasi Modern Islam di Masa Penjajahan”, *Darussalam: Jurnal Ilmiah Islam dan Sosial*. Martapura: Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam. Vol 8, No. 1, 2009, hlm. 47-64.

Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran: Translation and Commentary*. Maryland: Amana Corp., 1983.

Ali, Muhamad. *Islam and Colonialism: Becoming Modern in Indonesia and Malaysia*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Ali, Mukti. *Alam Pikiran Modern di India dan Pakistan*. Bandung: Penerbit Mizan,1995.

Alifiana, Wahyu Nur. “Perubahan Budaya Dalam Tradisi Nyadran di Kelurahan Ngantru, Kecamatan Trenggalek Kabupaten Trenggalek, Jawa Timur”, *Jurnal Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Jawa*, Universitas Muhammadiyah Purworejo, Vol. 02, No. 01, Mei 2013, hlm. 104-116.

Allport, Gordon W. dan J. M. Ross. “Personal Religious Orientation and Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 5. No. 4, 1967.

Allport, GW & JM Ross. “Personal religious orientation and prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 1967, hlm. 432-443.

Alsbech, Eli. “The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism: A Historical and Doctrinal Analysis,” *Islamic Law and Society*, Volume 21, Issue 4, 2014, hlm. 419 – 452.

Altemeyer, B. *The Authoritarians*. Winnipeg: Departement of Psychology, University of Manitoba, 2006.

Altemeyer, B. dan B. Hunsberger. "Authorianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice", *International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (2), 1992), hlm. 113-133.

Amin, Kamaruddin "Hadirkan Dimensi Batin Beragama", https://nusantaranews.co/kamaruddin-amin-hadirkan-dimensi-batin-beragama/

Anam, A Khoirul. "Kilas Resolusi Jihad dan Peristiwa 10 November," http://www.nu.or.id/a. Untuk penjelasan yang lebih luas, lihat juga A Khoirul Anam (ed.), *Kisah Ulama Berjuang dan Mengawal Bangsa: Untuk Membangun Tradisi Islam Nusantara*. Ciputat, Tangerang: Pustaka Compass, Juli 2015, 27-37.

Anoegrajekti, Novi dan Macaryus, Sudartomo. "Industri Kreatif Berbasis Lokalitas: Dialektika Sastra Tengger, Using, dan Representasi Identitas", Novi Anoegrajekti dan Sudartomo Macaryus (ed), *Prosiding Seminar Nasional Identitas dan Kearifan Masyarakat dalam Bahasa dan Sastra*. Jember: Jurusan Sastra Indonesia, Fakultas Sastra Universitas Jember bekerjasama dengan Kepel Press, November 2013, hlm. 51-52. Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2003.

Anwar, Chairul. *Hukum Adat Indonesia: Meminjam Hukum Adat Minangkabau*. Jakarta: Rineka Cipta, 1987, hlm. 23.

Aosved, A. C., P. J. Long dan E. K. Voller. "Measuring Sexism, Racism, Sexual Prejudice, Ageism, Classism, and Religious intolerance: The intolerance Schema Measure", *Applied Social Psychology*, Wiley Periodicals, Inc., Vol. 39, Issue 10, (2009), hlm. 2321-2354.

Aqsha, Darul, Dick van der Meij, Johan Hendrik Meuleman. *Islam in Indonesia: A Survey of Event and Developments from 1988 to March 1993*. Jakarta: INIS, 1995.

Ardani, Moh. "Konsep Sembah dan Budi Luhur dalam Pemikiran Mangkunagara IV Surakarta Ditinjau dari Pandangan Islam", PhD. Dissertation, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1988.

Arif, Syaiful. "Strategi Dakwah Sunan Kudus", *ADDIN*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2014, hlm. 245-268.

Arkoun, M, Louis Gardet. *Islam Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.

Aswani, Tarushi. "Al Azhar Cleric Terms Salafists as Non-Sunnis", *The Times Headlines*, pada 6 September 2016.Amin, Ma'ruf, "Khittah Islam Nusantara", *Kompas*, 29 Agustus 2015.

Asy'ari, K.H. Hasyim. *Qann Asasi Nahdatul Ulama*. Kudus: Menara Kudus, 1973.

Al-Attas, Syed M. Naquib. "Ar-Raniri and the Wujudiyah of Seventeenth Century Acheh", *Monographs of the Malaysia Branch of the Royal Asiatic Society*, Monograph III, Kuala Lumpur, 1966.

Augustinus, M dan Reynolds, K. J. *Understanding Prejudice, Racism, and Social Conflict*. London Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 2001.

Aulasyahied, Qaem. "Walisongo dan Islam Nusantara", dalam *Islam Nusantara: Islamisasi Nusantara atau Menusantarakan Islam*. ttp: tp, 1 Agustus 2015.

Averill, J. R. "Personal control over oversive stimuli and its relationship to stress", *Psychological Bulletin*, University Massachussets, Vol. 80, No. 4, (1973), hlm. 286-303.

Ayubi, Nazih. *The Political Islam: Religion and Politic in the Arab World*. London and New York: Routledge, 1991.

Aziz, Munawir. "Fikih Syasah Dalam Konfigurasi Fikih Sosial", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 334.

Al -Azmeh, Aziz dan Fokas, Effie. *Islam in Europe: Diversity, Identity, and Influence*. Cambrige: Cambridge University Press, 2008.

Al-Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam In Late Antiquity: Allah and his People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Azra, Azyumardi. *Perspektif Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.

____________. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Di Nusantara*. Bandung: Mizan, 1996.

____________. *Islam Substantif: Agar Islam Tidak Jadi Buih*. Bandung: Penerbit Mizan, 2000.

____________. "Cultural Pluralism in Indonesia: Continuous Reinventing of Indonesian Islam in Local, National, and Global Context", paper

presented at the 10th of Annual Conference of Islamic Studies (ACIS), Banjarmasin, 1-4 November 2010.

____________. "Islam Indonesia Berbunga-Bunga http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_wwcr_azyumardiazra.

____________. *Indonesia dalam Arus Sejarah*, Jilid 3. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2012, hlm. 11.

____________. "Distinguishing Indonesian Islam: Some Lesson to Learn", Jajat Burhanuddin dan Kees van Dijk, *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.

____________. "Islam Nusantara: Islam Indonesia", *Republika*, 26 Juni 2015.

____________. "Jaringan Ulama Nusantara", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 170.

____________. http://fah.uinjkt.ac.id/islam-nusantara-adalah-kita/

Baehaqi, Imam. *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Bahri, Media Zainul. "Edwin Wieringa and the Exoticism of the Minds of Indonesian Muslims", Al-Albab: *Borneo Journal of Religious Studies*, Volume 5, Number 1, June 2016, hlm. 31-58.

Bamualim, Chaider S. "Negotiating Islamisation and Resistance: A Study of Religions, Politics and Social Change in West Java from the Early 20th Century to the Present", unpublished Ph.D. dissertation from Postgraduate on Islamic Studies, Leiden University, 2015.

Baneth, D. Z. H. "Apakah yang dimaksud Muhammad Saw. dengan Menamakan Agamanya Islam?", dalam H. L. Beck dan N.J.G Kaptein (ed.), *Pandangan Barat terhadap Islam Lama*. Jakarta: INIS, 1989, hlm. 3-10.

____________. "Apakah Yang Dimaksud Muhammad Saw. Dengan Menamakan Agamanya "Islam"? Pengertian Asli Aslama dan Kata-Kata Turunannya", H. L. Beck and N. J. G. Kaptein (red.), *Pandangan Barat Terhadap Islam Lama*. Jakarta: INIS, 1989, hlm. 3-4.

al-Bantani, Rohimudin Nawawi. *Syekh Nawawi al-Bantani: Ulama Indonesia yang jadi Imam Besar di Masjidil Haram*. Depok: Mentari Media, 2017.

Barton, Greg. “The Historical Developmet of Jihadi Islamist Thought in Indonesia”, in Scott Helfstein (ed.), *Radical Islamic Ideology in South East Asia*. New York: South East Asia Project, 2011, hlm. 38

Baruadi, Moh. Karmin. “Tradisi Sastra Zikili Dalam Pelaksanaan Upacara Adat Maulidan di Gorintalo”, el-Harakah, Vol. 16, No. 1, 2014, hlm. 1-21.

Batson, C. D. “Religion as prosocial: Agent or double agent?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15(1), 1976, hlm. 29–45.

Batson, C. D. dan P. Schoenrade, “Measuring religion as quest: 1. Validity concerns”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1991a, hlm. 416–429.

Batson, C. D., P. Schoenrade dan W. L. Ventis. *Religion and the individual: A socialpsychological perspective*. New York: Oxford University Press, 1993.

Bisri, Musthofa. “Sambutan: Islam Nusantara, Makhluk Apakah Itu?”, Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 16.

Bond, Christopher S. dan Simons. Lewis M. *The Next Front: Southeast Asia and the Road to Global Peace with Islam*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2009.

Boy, Pradana ZTF. “Masa Depan Kaum Islamis di Indonesia”, *Jurnal Ma’arif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial, Ekspresi Politik Ummat Islam*, Volume 8, Nomor 2, Desember 2013.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*, Richard Nice, trans. Cambridge: The Cambridge University Press, 2013, 159.

Bowen, John R. *Muslim Through Discourse*. Princeton: Princeton University Press, 1993Bruinessen, Martin van, *NU Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 1994.

___________. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.

van Bruinessen, Martin. “Indonesia’s Ulama and Politics: Cought Between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives”, *Prisma – The Indonesian Indicators* (Jakarta), No. 49, 1990, hlm. 52-69.

Buresh, Scott Allen. “Pesantren-Based Development: Islam, Education, and Econ omic Development in Indonesia”, desertasi pada

Departemen Antropologi University of Virginia. Miami: ProQuest Information and Learning, 2002.

Burhani, Ahmad Najib. “Defining Indonesian Islam: An Examination of the Construction of the National Islamic Identity of Tradisionalist and Modernist Muslim”, Jajat Burhanuddin dan Kees van Dijk, *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013, hlm. 25-47.

____________. “Islam Arab dan Islam Nusantara”, ttps://gagasanhukum.wordpress.com/tag/ahmad-najib-burhani/

Burhanuddin, Jajat. Argumen Islam untuk Kerajaan: Melihat Peran Ulama di Indonesia Pra-Kolonial, *Tsaqafah*, Volume 2, No. 1, 2004, hlm. 72-85.

Bizawie, Zainul Milal. “Islam Nusantara Sebagai Subjek Dalam Islamic Studies”, dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 244.

Chaplin, J. P. *Kamus Lengkap Psikologi*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.

Darajat, Zakiyah. *Psikologi Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Denny J.A. *Menjadi Indonesia Tanpa Diskriminasi*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2013.

Di Meglio, Rita Rose. “Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century”, dalam D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia: a Colloqium*. Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania Press, 1971, hlm. 105-35.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1994.

Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Ummat Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKiS, 1999, hlm. 242-246.

Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa’i Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Drewes, G.W.J., Drewes, G. W.J., “The Struggle Between Javanism and Islam as illustrated by the Serat Dermagandul”, dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 122, 1966, No. 3, Leiden, hlm. 309-365.

____________. *Directions for The Travelers on the Mystic Path: Zakariya Al-Anshari’s Kitab Fath al-Rahman and Its Indonesian Adptations*. The Hague: Nijhoff, 1977, hlm. 58-66.

van Doorn-Harder, Pieternella. *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Quran*. Urbana: University of Illinois Press, 2006.

Effendy, Bahtiar. "Pengantar", dalam Julie Chernov Hwang, *Ummat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia dan Turki* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), hlm. xxi.

____________. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Democracy Project, 2011

Endraswara, Suwardi. *Agama Jawa: Menyusuri Jejak Spiritualitas Jawa*. Yogyakarta: Lembu Jawa, 2012.

Fachrudin, Azis Anwar. "The face of Islam Nusantara", *The Jakarta Post*, http://www.thejakartapost.com/news/2015/07/24/the-face-islam-nusantara.html.

Fadilah. "Struktur dan Pola Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren di Jawa", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No.1, Juni 2011, hlm. 101-120.

Faisal Ismail. *Dilema NU di Tengah Badai Pragmatisme Politik*. Jakarta: Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Ummat Beragama, Puslitbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang dan Diklat Keagamaan, Kementerian Agama RI, 2004.

Faiz, Muhammad Fauzinuddin. *Mbah Kiai Syafa'at: Bapak Patriot dan Imam al-Ghazalinya Tanah Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2015.

Falaah, M. Fajrul. "Jam'iyyah NU: Lampau, Kini, dan Datang", dalam Ellyasa KH. Darwis (ed.), *Gur Dur, NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS, 1994.

Fatah, Munawir Abdul. *Tradisi Orang-Orang NU*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Fathurrahman, Oman. "Tradisi Intelektual Islam di Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8, No. 3, 2001, hlm. 207-221.

Fatoni, Muhammad Sulton. "NU dan Islam Nusantara", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 234.

Fauzi, Muhammad Latif. "Traditional Islam in Javanese Society: The Role of Kiai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 06, Number 01, June 2012, hlm. 125-144.

Fauzia, Amelia, dkk. "Pandangan Civitas Akademika UIN Syarif Hidayatullah Jakarta atas Perilaku radikal", Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta, 2012.

Fealy, Greg dan Saly White. *Expressing Islam: Religious Life and Politic in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Feillard, Andree. *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*. Yogyakarta: LKiS, 2008.

Filali-Ansari, A and S. K. Ahmed. *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*. London: The Agha Khan University and Edinburgh University Press, 2009.

Formichi, Chiara. *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in Twentieth Century Indonesia*. Leiden: KITLV Press, 2012.

Gazali, Abdul Moqsith. "Metodologi Islam Nusantara", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 106-115.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960.

____________. *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971.

Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Giri MC, Wahyana. *Sajen dan Ritual Orang Jawa*. Jakarta: Narasi. 2010.

Glock, C & R, Stark. *Religion and Society in Social Tension*. USA: Rand McNally and Company, 1965Gulen, Muhammad Fethullah, *Islam Rahmatan lil 'alamin: Menjawab Pertanyaan dan Kebutuhan Manusia*. Jakarta: Republika, 2011.

Gupta, Anil K. *Grass Root Innovation: Mind on the Margin are Not Marginal Minds* (Gurgaon: Penguin Books India Pvt Ltd., 2016).

El-Guyanie, Gugun. *Resolusi Jihad Paling Syar'i*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.

____________. "Nahdlatul Ulama dan Negara: Fleksibilitas, Legitimasi dan Pembaharuan", dalam Ellyasa K.H. Darwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS, Januari 2010.

Hadi, Ahmad Muntahal (ed.). *Sidogiri Menolak Pemikiran KH Said Agil Siroj* (Pasuruan: Penerbit Sidogiri, Jumadil Ula, 1437 H/Februari 2016).

Hadiz, Vedi R. "Political Islam in post Authorian Indonesia", Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, *Crise Working Paper* No. 74 (February 2010).

____________. *Islamic Populism in Indonesia and The Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Haji, Reeshma dan Deanna Hall. "Religious Quest Orientation: Rising Againts Fundamentalism", *Intellectual Discourse*, Vol. 22 No (1), 2014, hlm. 73-88.

Hakim, Rakhmat Nur. "Survei Wahid Foundation: Indonesia Masih Rawan Intoleransi dan Radikalisme", https://nasional.kompas.com/read/2016/08/01/13363111/survei.wahid.foundation.indonesia.masih.rawan.intoleransi.dan.radikalisme.

Halim, Abdul. *Aswaja: Politisasi Nahdatul Ulama.* Jakarta: LP3ES, 2014, hlm. 10-11.

Hanafi, Hassan. *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkhis*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Harlock, Elizabeth B. *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan.* Jakarta: Erlangga, 1996.

Hasan, Nur. *Ijtihad Politik NU: Penelitian Filosofis Visi Sosial dan Moral Politik NU dalam Upaya Pemberdayaan "Civil Society"*. Yogyakarta: Manhaj, 2010, hlm. 63-88.

Hasbullah, Toyo Toyo. Awang Azman Awang Pawi, "Ritual Tolak Bala Pada Masyarakat Melayu (Kajian Pada Masyarakat Petalangan Kecamatan Pangkalan Kuras Kabupaten Pelalawan)", *Jurnal Ushuluddin*, UIN Suska Riau, Vol. 25 No. 1, 2017Hasbullah, Moeflich, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia.* Bandung: CV Pustaka Setia, 2012.

Hasib, A. Kholili. "Islam Nusantara: Islamisasi Nusantara atau Menusantarakan Islam?", dalam *Islam Nusantara: Islamisasi Nusantara atau Menusantarakan Islam.* ttp: tp, 1 Agustus 2015.

Hickson, D. J. "The Culture-free Context of Organisation Structure: A Trinational Comparison", *Journal of Sociology*, 8, 1974, hlm. 59-81.

Hidayat, Komaruddin. *Budaya Lokal Dalam Perspektif Baru: Dialektika Budaya dan Agama dalam Sinergi Agama dan Budaya Lokal.* Surakarta: Unmuh Press, 2003.

Hilmy, Masdar. "Akulturasi Islam ke dalam Budaya Jawa: Analisis Tekstual-Kontekstual Ritual Slametan." *Jurnal Paramedia* Vol. III, No. 1, 2001, hlm. 34-83.

___________. "Akar-akar Transnasionalisme Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)," *Islamica*, Vol. 6 No. 1, September 2011.

Hiro, Dilip. *Between Marx and Muhammad: The Changing Face of Central Asia*. London: HarperCollins, 1994.

Hitti, Philip K. *History of the Arab: From the Earliest Times to the Present*. Macmillan: Macmillan Education Ltd., 1970.

___________. *Capital Cities of Arab Islam*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1973.

Hooker, M. B. (ed.). *Islam in South-east Asia*. Leiden: E.J. Brill, 1988.

Hornsey, Matthew J., "Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review", *Social and Personality Psychology Compass*, Volume 1, Issue 1, January 2008, hlm. 204–222.

Hutomo, Suripan Hadi dan E. Yonohudiyono. *Cerita Rakyat dari Banyuwangi*. Jakarta: Grasindo, 1996.

Hwang, Julie Chernov. *Peacefull Islamist Mobilization in the Muslim World: What Went Right*. New York: Palgrave MacMillan, 2009, dalam edisi Indonesianya Julie Chernov Hwang, *Ummat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia dan Turki*. Jakarta: Freedom Institute, 2010.

Ibn Mandzur. *Mu'jam Lisan al-Arab fi al-Lughah*. Beirut: Der Sadir, 1990, hlm. 44-45.

Ichsan, A Syalaby (ed.). Sedekah laut, Haram atau Halal? *Republika*, Jum'at, 2 November 2018, p. 5Fattah, Munawir.

Al-Ibrahim, Bader. "ISIS, Wahhabism and Takfir", *Journal of Contemporary Arab Affairs*, Volume 8, Issue 3, 2015, hlm. 408-415.

Ismail, Faisal. "The Nahdlatul Ulama: Its Early History and Contribution to The Establishment of Indonesian State", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 5 No. 2 (2011), hlm. 247-282.

Jacq-Hergourch'Q, Mitchel dan Victoria Hosbon. *The Malay Peninsula: The Crossroad of the Maritim Silk Road (100BC-1.300C)*. London and Kuala Lumpur: Brill Academic Publishers, 2001.

Jakobson, David. *Reading Ethnography*. New York: SUNY Press, 1991, hlm. 1-25.

Jamhari dan Jajang Jahroni (penyunting). *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press – PPIM UIN Jakarta, 2004.

Jamil, M. Mukhsin, Musahadi, Choirul Anwar, Abdul Kholiq. *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*. Cirebon: Fahmina Institute, 2008.

Jati, Wasisto Raharjo. "Radicalism in the Perspective of Islamic-Populism: Trajectory of Political Islam in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 7, Number 02, December 2013.

Jaumea, Luis, Hugo Simkina, dan Edgardo Etchezaharb. "Religious as quest and its relationship with intrinsic and extrinsic orientation", *int.j.psychol.res*., Vol. 6 No. (2), 2013, hlm. 71-78Johns, A.H., "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia*, Cornell Modern Indonesia Project, No 19, April 1975, 43-55.

Kandito, Argawi. *Mbah Mutamakin: Perjalanan Hidup, Pendakian Spiritual, dan Buah Pikir Emas Sang Legenda Tanah Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013.

Kaplan, David and Albert A. Manners. *Culture Theory*. Illinois: Waveland Press, Inc., 1972.

Karim, Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publishers, 2007, hlm. 323.

Karim, A Gaffar. *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*. Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1995.

Alkhateeb, Firas. *Lost Islamic History: Reclaiming Muslim Civilisation From the Past*. United Kingdom: C. Hurst & Co, 2014.

Kirkpatrick, L. A. "A psychometric analysis of the Allport–Ross and Feagin measures of intrinsic– extrinsic religious orientation", in M. L. Lynn & D. O. Moberg (eds.), *Research in the social scientific study of religion: A research annual*. Stamford, CT: JAI, 1989, hlm. 1–31.

Kuzmina, E. E. *The Prehistory of the Silk Road: Encounter with Asia*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2007.

Latiff, Ahmad Zaky Abdul dan Fairuzah Basri. "Aspek Kesufian dalam Karya Raja Ali Haji", dalam Arba'iyah Mohd. Noor dan Mohd Hanafi Ibrahim (ed.), *Raja Ali Haji: Pemikir Ulung Alam Melayu Abad 19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015, hlm. 19-36.

Leak, G. K. "Confirmatory factor analysis of the Quest Religious Orientation Scale". *Social Behavior and Personality*, 39 (9), 2011, hlm. 1289-1290.

Lewis, Bernard. *Europe and Islam*. Washington, D.C.: AEI Press, 2007.

Madjid, Nurcholish. "Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia: menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989, hlm. 61-80.

____________. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1989.

____________. "Menegakkan Paham Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah 'Baru'", dalam Haidar Bagir (ed.), *Satu Islam: Sebuah Dilema*. Bandung: Mizan, 1989.

____________. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

____________. "Islam Indonesia Menatap Masa Depan", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 120-212.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Politik: Upaya Membingkai Peradaban*. Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999.

Machmudi, Yon. "The Emergence of the New Santri in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 02, No. 01, 2008, hlm. 69-102.

Mahfudz, Sahal. *Menggagas Fikih Sosial* (Bandung: Mizan,1994). Baca juga Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.

Mahfudh, M. A. Sahal. "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 51-52.

____________. *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 2012, hlm. 221.

Mas'udi, Masdar Farid. "Syarah Konstitusi", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 289.

McEntee, Rory. "The Religious Quest as Transformative Journey: Interspiritual Religious Belonging and The Problem of Religious Depth", *Open Theology*, 3, 2017, hlm. 613–629.

McFarland, S. G. "Religious orientations and the targets of discrimination", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 1989, hlm. 324-336.

Miles, Mattheuw B., A. Michael Huberman, Johnny Saladana. *A Qualitative Data Analysis: A Methods of Sorcebook*. Los Angles: Sage Publications, 1994.

Misrawi, Zuhairi. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keummatan, dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, Januari 2010.

Moloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004, 330.

Morgan, Kenneth W. (ed.). *Islam -- The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*. New York: Ronald Press Company, 1958.

Motzafi-Haller, Pnina. "Writing Birthright: On Native Antropologist and The Politics of Representation", dalam Deborah E Read-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting The Self and The Social.* Oxford & New York: Berg, 1997, hlm. 199-218.

Mudin, Moh. Ishom. "Pembumian Bahasa Melayu-Islam", dalam *Islam Nusantara: Islamisasi Nusantara atau Menusantarakan Islam*. ttp: tp, 1 Agustus 2015.

Mufid, Ahmad Syafi'i. "Paham Ahlu Sunnah wal Jama'ah dan Tantangan Kontemporer Dalam Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia", *Harmoni: Jurnal Multikultur dan Multireligius*, Vol. 12, Nomor 3, 2013, hlm. 8-17.

Muhaimin, A.G., *The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Canberra: ANU Press, 2006Muhajir, Afifuddin, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", *Kolom NU*, Rabu, 17/06/2015.

____________. "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 62-63.

Muhammad, Husein. "Hukum Islam Yang Tetap dan Yang Berubah", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan.* Bandung: Mizan, 2016, hlm. 98-105.

Mukti, Abdul; Ulhaq, Fajar Riza; Khoirudin, Azaki; Fanani, Ahmad Fuad. *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Muktamar Teladan ke-47 Muhammadiyah di Makasar.* Makassar: Muhammadiyah University Press, 2015.

Mu'allim, Amir. "Isu Terorisme dan Stigmatisasi terhadap Pondok Pesantren: Meluruskan Kesalahpahaman terhadap Pondok Pesantren", *Millah: Jurnal Studi Agama*. Yogyakarta: Program Pascasarjana Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia. Vol. VI, No. 1, Agustus 2006, hlm. 47-60.

Muljana, Slamet. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara.* Yogyakarta: LKiS, 2005.

Mulkhan, Abdul Munir. Islam Murni dalam Masyarakat Petani. Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000.

Mullin, Barbara-Ann and Michael A. Hogg. "Dimensions of Subjective Uncertainty in Social Identification and Minimal Intergroup Discrimination", *British Journal of Social Psychology*, Volume 37, Issue 3, September 1998, hlm. 345-365.

Mulyati, Sri (ed.). *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia.* Jakarta: Kencana, 2011.

Mustofa, Saiful. "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara", *Epistemé*, Vol. 10, No. 2, Desember 2015, hlm. 405-433.

Muzadi, H. A Hasyim. "Islam Dalam Negara Indonesia", Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijitihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fikih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah.* Lirboyo: Lirboyo Press, Mei 2015, hlm. xxvi-xxxii.

Nakamura, Mitsuo. "Krisis Kepemimpinan NU dan Pencarian Identitas: Dari Muktamar Semarang 1979 Hingga Muktamar Situbondo 1984", dalam Greg Barton dan Greg Fealy, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara.* Yogyakarta: LKiS, 1997.

an-Nashr, Muhammad Abdul Azhim Abu. *Islam di Asia Tengah: Sejarah, Peradaban dan Kebudayaan.* Jakarta Timur: Pustaka al-Kaustar, 2017.

Nashir, Haedar. "Gerakan Islam Syari'at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia", *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*. Vol. 1, No. 2, November 2006, hlm. 25-120.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy.* New York: SUNY Press, 2006.

Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki HS. *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 1999.

Norhasan. "Tradisi Kadiran: Kajian Terhadap Pola Ritual dan Makna Simbolisnya." *Jurnal Teosofi*, Vol. 2, No. 1, 2013, hlm. 50–66.

Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practise in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: AUP – ICAS Publications, 2010.

Nur, Tajudin. "Sumbangan Bahasa Arab terhadap Bahasa Indonesia Dalam Perspektif Pengembangan Bahasa dan Budaya", *Humaniora,* Vol. 26 No. 2, Juni 2014, hlm. 235-243.

Norris, Harry. *Islam in the Baltic: Europe's Early Muslim Community.* London and New York: Tauris Academic Studies, 2009.

Parikesit, Arli Aditya. "Ramai Pro Kontra Islam Nusantara di Twitterland", http://inet.detik.com/read/2015/06/22/104751/2948502/398/ramai-pro-kontra-islam-nusantara-di-twitterland.

Panitia Penyusunan Biografi. *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.* Jakarta: Putra Harapan, 1990.

Peacock, James L. *Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam.* California: The Benjamin/Cumming Publishing Company, 1978.

Penghulu, Idrus Hakimi Dt. Rajo. *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau.* Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997, hlm. 30, 112.

Poeradisastra, S. I. *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern.* Depok: Komunitas Bambu, 2008.

Polsby, N. W. *Community Power and Political Theory*. 2nd edition. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963.

Pranowo, M Bambang. "Survei: hampir 50% pelajar setuju tindakan radikal", ttps://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2011/04/110426_surveiradikalisme

Prasetyo, Hendro. "Mengislamkan Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia." *Jurnal Islamika,* no. 3, 1993, hlm. 74-84.

___________. "A Javanese Response to Islamic Identity", *Sudia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* Vol. 1, No. 2, 1994, hlm. 139-156.

Pratto, Felicia; Sidanius, Jim; Stallworth, Lisa M., and Malle, Bertram F. "Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes", *Journal of Personality and Social Psychology,* Vol. 67, No. 4, 1994, hlm. 741-763.

Purwaningsih, Ernawati. "Kebo-keboan, Aset Budaya di Kabupaten Banyuwangi", *Jantra: Jurnal Sejarah dan Budaya,* Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, No 4, Vol. II, Desember 2007.

Al-Qurtuby, Sumanto. "Khittah NU dan Siasat Politik Kiai", *Suara Merdeka,* Senin, 26 Juli 2004.

Rachman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Rafiuddin, Mohammad. Mengenal Huzbut Tahrir: Studi Analisis Ideologi Huzbut Tahrir vis a vis NU", *Jurnal Islamuna,* Volume 2, Nomor 1 (Juni 2015).

Rahmat, M. Imdadun. "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat (et al.), *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga, 2003.

Ramage, Dauglas E. *Politics in Indonesia: Islam, Democracy, and the Ideology of Tolerance*. London and New York: Routledge, 1995.

Ras, J. J. and Stuart O. Robson. *Variation, Transformation and Meaning: Studies on Indonesian Literatures in Honour of A. Teeuw*. Leiden: KITLV Press, 1991.

Reslawati (ed). *Kasus-Kasus Aktual Kehidupan Beragama di Indonesia*. Jakarta: Balitbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2015.

Rasmussen, Anne K. *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia*. Los Angeles: University of California Press, 2010.

Ricklefs, M. C. *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749*. Honolulu: Asian Studies Association of Australia, Allen & Unwin, and University of Hawai'i Press, 1998.

____________. *Polarizing Javanese Society: Islamic and Other Visions (C. 1830-1930)*. Leiden: KITLV Press, 2007, hlm. 1-2.

Riddell, Peter G. *Islam and The Malay-Indonesian World*: *Transmission and Responses*. London: Hurst & Company, 2001.

Riddell, Peter G., dan Cotterell, Peter. *Islam in Context: Past, Present and Future*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Ridjaluddin FN. *Peranan KH Hasyim Asy'ari Dalam Kebangkitan Islam di Indonesia*. Jakarta: Pusat Kajian Islam Fakultas Agama Islam, Uhamka Jakarta, tt.

Ridlwan, Agus HM Said, *al-Difa'an al-Wathan min Ahamm al-Wajibi ala Kulli Wahidin Minna*. Kediri: Pesantren Lirboyo, tt.

Ringgren, Karl Wilhelm Helmer. *Islam, 'Aslama and Muslim*. Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1949.

Rizal, Syamsu. "Jaringan Hizbut Tahrir di Indonesia", dalam Ahmad Syafii Mufid (ed.), *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2011).

Robinson, Chase F. *Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1000 Years*. London and New York: Thames and Hudson, 2016.

Roelofsz, M.A.P. Meilink. "Trade and Islam in the Malay-Indonesian Archipelago Prior to the Arrival of the Europeans", dalam D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia: a Colloqium*. Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania Press, 1971, hlm. 137-57.

Rosyad, Rifki. *A Quest for True Islam: A Study of the Islamic Resurgence Movement Among The Youth in Bandung, Indonesia*. Canberra: The Australian Uni http://www.nytimes.com/2016/08/26/world/middleeast/saudi-arabia-islam.html?_r=0 versity Press, 2006.

Sahal, Akhmad dan Munawir Aziz. *Islam Nusantara: Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan*. Jakarta: Teraju Indonesia-Mizan, 2015.

Sahal, Ahmad. "Prolog: Kenapa Islam Nusantara?", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 30.

Said, Busthami M. *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, alih Bahasa Mahsun al-Mundzir. Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992.

Said, Imam Ghazali (ed.). *Ahkam al-Fuqaha: Fi Qarar al-Mu'tamarat li Jam'iyyat Nahdlatul Ulama'/Solusi Hukum Islam: Keputusan Mu'tamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*. Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU – PT Diantama, 2004.

___________. *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam - Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999*. Surabaya: Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur dan Penerbit Diantama, 2004.

Sakdiah dan Yunaida. "Pesijuek Sebagai Media Dakwah di Aceh", *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 22, No. 31, Januari-Juni 2015, hlm. 37-55.

Salamah, Ummu. *Sosialisme Tarekat: Menapaki Tradisi dan Amaliah Spritual Sufisme*. Bandung: Humaniora, 2004.

Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Indonesia*. Leiden: Brill NV, 2001, hlm. 92.

___________. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Salim, Agus. "KH Abdurrahman Wahid: Dari Pribumisasi Islam ke Universalisme Islam", *Tajdid*, Vol. X, No. 1, Januari-Juni 2011.

Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: The University of Hawai Press, 2008.

Schmitt, Michael T, Nyla R Branscombe, and Diane M Kappen. "Attitude Toward Group-Based Inequality: Social Dominance or Social Identity", *British Journal of Social Psychology*, Vol 43, 2003, hlm. 161-162.

Setiawan, Ikwan. "Transformasi Masa Lalu dalam Nyanyian Masa Kini: Hibridasi dan Negosiasi Lokalitas dalam Musik Populer Using", *Jurnal Kultur*, Vol. 1, No. 2, September, 2007.

Setiawan, Ikwan dan Andang Subaharianto. "Bukan sekedar mencampur budaya: Hibriditas sebagai politik kultural masyarakat Usingdan titik-baliknya di masa kini", makalah disampaikan dalam Temu Ilmiah Nasional *Jejak dan Langkah Bahasa, Sastra, dan Budaya: Dari Using untuk Indonesia*, Rektorat Universitas Jember, 9 Agustus 2016.

Shane, Scott. "Saudis and Extremism: 'Both the Arsonists and the Firefighters", http://www.nytimes.com/2016/08/26/world/middleeast/saudi-arabia-islam.html?_r=0

Sidanius, Jim and Felicia Pratto. *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, hlm. 1-31.

Siddiq, K.H. Achmad. *Khittah Nahdliyah*. Surabaya: Bina Ilmu, 1980.

____________. Khitthah Nahdliyah. Surabaya: Khalista – LTN NU: 2005, hlm. 40-44.

Shiddiqi, Nourouzzaman. "Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Hukum Islam di Indonesia", disertasi Doktor Kajian Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1987.

____________. *Fiqh Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.

As-Shiddiqie, M. Hasbi, *Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990

____________. *Syariah Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

Silalahi, Ulber. *Metode Penelitian Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009, 339.

Simon, Bernd and Panelope Oakes. "Beyond Dependence: An Identity Approach to Social Power and Domination", *Human Relation*, Vol. 59 (1), 2003, hlm. 105-139.

Siraj, Said Agil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi.* Bandung: Mizan, 2006.

___________. "NKRI Sebagai Peradaban Islam Nusantara Kontemporer", Yahya Cholil Staquf (ed.), *Ijitihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fikih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah* (Lirboyo: Lirboyo Press, Mei 2015), hlm. xiii-xx.

___________. *Islam Sebagai Sumber Inspirasi Islam Nusantara: Menuju Masyarakat Mutamaddun*. Jakarta: LTN NU, 2014, hlm. 120.

___________. "Rekonstruksi Aswaja Sebagai Etika Sosial", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 145.

___________. "Deradikalisasi Galau", *Kompas*, 03 September 2016

Sirry, Mun'im A, *Kontroversi Islam Awal: Antara Madzhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.

___________. *Kemunculan Islam dalam Kesarjanaan Revisionis*. Yogyakarta: UIN Yogyakarta Press, 2017.

Sitompul, Einar M. *Nahdlatul Ulama dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Ummat Islam di Indonesia dalam Rangka Penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989.

Sjadzali, Munawir. "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia", dalam Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

___________. *Islam dan Tata Negara: Araran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.

___________. *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Smitt, Mitchael T., and Nyla R. Branscombe. "Will the Real Social Dominance Theory Please Stand Up?", *British Journal of Social Psychology*, No. 43, 2003, hlm. 215-219.

Soebardi, S dan C. P. Woodcroft-Lee. "Islam in Indonesia", dalam Raphael Israeli (ed.). *The Crescent in the East: Islam in Asia Major.* London and Dublin: Curzon Press, 1982, hlm. 180-82.

Stanton, Charles Michael. *Higher Learning in Islam: The Classical Period 700-1300 AD*. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield, 1990.

Staquf, Yahya Cholil (ed.). *Ijitihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fikih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid asy-Syari'ah*. Lirboyo: Lirboyo Press, Mei 2015, terutama Bab II tentang Rekonstruksi Siyasah Islam, hlm. 9-63.

Subhan SD, *Ulama-ulama Oposan*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.

Sundaryani, Fedina S. "Islam Nusantara rises", *The Jakarta Post*, http://www.thejakartapost.com/news/2015/08/16/islam-nusantara-rises.htmlSunyoto, Agus, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*. Jakarta: Mizan, 23 Juni 2012.

Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. 6th edition. Depok: Pustaka IIMaN, 2014.

Surbakti, Ramlan. "Elit Nahdlatul Ulama, Aswaja dan Partai Politik Islam", Pengantar dalam Abdul Halim, *Aswaja: Politisasi Nahdatul Ulama*. Jakarta: LP3ES, 2014, hlm. xvii.

Suyami. *Upacara Ritual di Kraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Kepel Press, 2008.

Syafruddin, Didin dkk. "Paham Eksklusif Dalam Pendidikan Islam", Laporan Riset PPIM UIN Jakarta, September 2016.

Syahid, Achmad, "Al-Madhahib al-Sufiyah fi Falimbani fi al-Qarnain al-Thamin Ashr wa al-Tasi' Ashr", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8, No. 2, 2001, hlm. 121-144.

___________. "Sufistikasi Kekuasaan Pada Kesultanan Riau-Lingga Abad XVIII-XIX M", *Ulumuna*, Volume IX, Edisi 16, Nomor 2, Juli-Desember 2005, hlm. 295-312.

___________. *Raja Ali Haji dalam Muqaddimah fi Intidzam dan Tsamarat al-Muhimmah: Pemikiran Politik dan Tendensi-Tendensi Kuasa Ulama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2009.

___________. "Pesantren: Pendidikan Islam Dulu, Kini dan Masa Depan", R Siti Zuhro dan Zainuddin Maliki (ed), *Membangun Negeri Memihaki Diri Sendiri*. Surabaya: Hikmah Press, November 2017, hlm. 89-110

Syahid, Achmad, Ikhwan Luthfi, Akhmad Baidun, dan Ima Sri Rahmani. "Perilaku Radikal Mahasiswa Perguruan Tinggi Islam: Faktor dan Tendensi Psikologis Mahasiswa UIN Jakarta", artikel dipresentasikan pada AICIS Ke- di Manado, (3-6 November 2016);

Syam, Nur, *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

____________. *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyyah Lokal.* Yogyakarta: LKiS, 2013.

Tan, Charlene. *Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia.* New York: Routledge, 2011.

____________. "Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia" *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Volume 14 (2014).

Tauhidi, Pizaro N. "Islam Nusantara dan Tangangan Persatuan Ahlussunnah", dalam *Islam Nusantara: Islamisasi Nusantara atau Menusantarakan Islam.* ttp: tp, 1 Agustus 2015.

Tedlock, Barbara. "From Participant Observation to The Observation Of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of Antropological Research*, Vol. 47 No. 1, 1991, hlm. 69-94.

Tjandrasasmita, Uka. *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*. Kudus: Menara Kudus, 2000, hlm. 17.

Tillich, Paul. *The Courage To Be*. New Haven and London: Yale University Press, 1952.

____________. *Dynamics of Faith.* New York: Harper & Row, 1957.

____________. *Theology of Culture.* Edited by Robert C. Kimball. New York: Oxford University Press, 1964.

____________. "The Lost Dimension in Religion," in Mark Van Doren (ed.), *Adventures of the Mind.* New York: Knoft, 1959.

Ting-Toomey, Stella, *Communicating Across Culture*. London: The Guilford Press, 1999.

Turmudi, Endang. *Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan.* Yogyakarta: LKiS, 1994.

Turner, John C., and Katherine J Reynolds. "Why Social Dominance Theory Has Been Falsified?", *British Journal of Social Psychology*, Vol 43, (2003), hlm. 199-206.

al-'Umari, Akram Diya. *Masyarakat Madinah pada Masa Rasulullah.* Jakarta: Penerbit Media Da'wah, 1994, hlm. 21-50.

Vlekke, Bernard H. M. *Nusantara: Sejarah Indonesia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.

de Waal, Frans B. M. "Principles of Primate Sociality: From Conflict Resolution to Sympathy and Quid Pro Quo", Leavitt, Lewis A. dan Sir David Hall (ed.), *Social and Moral Development: Emerging Evidence*

on the Toddler Years. USA: Johnson & Johnson Pediatric Institute, 2002, hlm. 14-25.

Wahid, Abdurrahman. "Pesantren sebagai Subkultur", M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1995.

____________. *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*. Yogyakarya: LKiS, 1998.

____________. *Prisma Pemikiran Gus Dur.* Yogyakarta: LKiS, 2000.

____________. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.

____________. "Melindungi dan Menyantuni Semua Paham," dalam Yenny Zannuba Wahid (ed), *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*. Jakarta: The Wahid Institute, Oktober 2008, hlm. xiii.

____________. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: Democracy Project, 2011.

____________. "Pribumisasi Islam", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 33-48.

____________. "Paham Kebangsaan NU", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016, hlm. 274-277.

Wahid, Din. "Challenging Religious Outhority: The Emergence of Salafi Ustadz in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 26, Number 02, December 2012, hlm. 245-264.

____________. "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia", unpublished Ph.D. dissertation from Postgraduate on Islamic Studies, Utrecht University, 2014.

Wahid, Yenny Zannuba (ed). *Ragam Ekspresi Islam Nusantara.* Jakarta: The Wahid Institute, Oktober 2008.

Watt, W. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Wibowo, Agus Budi. *Sari Informasi Budaya: Peusijuek Dalam Masyarakat Aceh.* Banda Aceh: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2013.

Wilson, Stephen. "The Use of Ethnoghraphic Techniques in Educational Research", *Review of Educational Research*, Vol. 47 No. 1, 1977, hlm. 245-265.

Wiyata, A. Latief, et. al. Etnografi Seni Tradisi dan Ritual Using: Kebijakan Kebudayaan dan Identitas Using", laporan Penelitian Unggulan Perguruan Tinggi, Fakultas Sastra, Universitas Jember, 2015.

Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

___________. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan.* Yogyakarta: LKiS, 1999.

___________. et. al., "Ordering what is Right, Forbiding what is Wrong: Two Faces of Hadhrami Dakwah in Contemporary Indonesia", *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, No. 2, 2012, hlm. 105-146.

Yusqi, M Ishom. *Islam Nusantara: Mengarusutamakan Konsep dan Gerakan Islam Nusantara.* Jakarta: STAINU Jakarta, 2015.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zaini, A Helmy Faishal. "NU, Jihad dan Bela Negara", *Kompas*, 30 Agustus 2016.

Zubaida, Sami. *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*. London and New York: I. B. Taurus, 2011.

Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java.* Jakarta: INIS, 2002.

Wawancara

Wawancara dengan Dr. Jajang Jahroni, akademisi NU di PPIM UIN Jakarta Ciputat, 24 Agustus 2016.

Wawancara dengan Drs. H. Supardi, M.Si., kiai kampong NU, imam mushola dan kiai kampong di Jember, pada 7 September 2016.

Wawancara dengan Prof. Dr. Mundzir Suparta, akademisi-birokrat NU, di kediaman di Ciputat, Jakarta, 8 Agustus 2016.

Wawancara dengan Dr. Mastuki HS, akademisi-birokrat NU, di ruang subdit Kelembagaan Diktis, di Jakarta, 8 Agustus 2016.

Wawancara dengan Tuan Guru Khasanain Juwaini, MA., ulama' NU, di Lombok, NTB, pada 19 September 2016.

Wawancara dengan Dr. Ahmad Busyaeri, akademisi UN, Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Cirebon, di Cirebon, pada 2 September 2016.

Wawancara dengan Tuan Guru Khudari Ibra, politisi UN, di kediamannya di Kediri, Lombok, NTB, pada 18 September 2016.

Wawancara dengan Dr. Sutrisno, akademisi NU, Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Jember, di kediamannya di Jember, pada 7 September 2016.

Wawancara dengan Dr. Ilman Nafi'a, akademisi NU, Dekan Fakultas Tarbiyah IAIN Syekh Nurjati Cirebon, di Cirebon, pada 2 September 2016.

Wawancara dengan Pak Zubaidi, Abdullah, Hasan, warga awam NU, di Kediri, Lombok Barat, NTB, pada 19 September 2016.

Wawancara dengan Dr. Hanief Saha Ghafur, akademisi NU, pada 5 Agustus 2016 di Kampus Universitas Negeri Jakarta.

Wawancara dengan, Dr. Nihayatul Wafiroh, politisi NU, anggota DPR RI di Jakarta, pada 11 Agustus 2016 di Kompleks Senayan Jakarta.

Wawancara dengan Dr. Saiful Umam, akademisi NU, Dosen Fakultas Adab dan Humaniora (FAH) dan Direktur Pusat Pengembangan Islam dan Masyarakat (PPIM), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 6 September 2016.

Wawancara dengan, Prof. Dr. Duski Samad, akademisi Perti, di Padang Sumatera Barat, 18-19 September 2016.

BIODATA PENULIS

Achmad Syahid adalah dosen Fakultas Psikologi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain dosen, aktif menulis, meneliti, pembicara, konsultan, dan pengabdian-pengembangan kepada masyarakat.

Beberapa buku atau artikel yang dapat disebut di antaranya adalah "Al-Madhahib al-Sufiyah fi Falimbani fi al-Qarnain al-Thamin Ashr wa al-Tasi' Ashr", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8, No. 2, (2001); "Sufistikasi Kekuasaan Pada Kesultanan Riau-Lingga Abad XVIII-XIX M", *Ulumuna*, Volume IX, Edisi 16, Nomor 2, (Juli-Desember 2005); *Pemikiran Politik dan Tendensi Kuasa: Raja Ali Haji* (Puslitbang Lektur Keagamaan, 2004); editor (bersama Choirul Fuad Yusuf), *Pemikir Pendidikan Islam: Biografi Sosial-Intelektual* (Jakarta: Pena Citasatria, 2007); Salah satu kontributor dalam Taufik Abdullah dan Endjat Djaenuderadjat (ed.), *Ensiklopedi Sejarah Kebudayaan Indonesia: Tradisi, Intelektual, Sosial*, Jilid 2 (Jakarta: Dirjen Kebudayaan, Kemendikbud RI, 2015); bersama dan Moulton, Cecep Rustana, I Made Sumertajaya, *Overview Pendidikan Islam di Indonesia* (Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI, 2014-ACDP 2016); "Minahasa dan Nusa Utara - Sebuah Episentrum untuk Eksplorasi Studi

Multidimensional dan Transdimensional pada Tingkat Lanjut" (2016); "Perilaku Radikal Mahasiswa PTAI - Faktor dan Tendensi Psikologis Mahasiswa UIN Jakarta" (2016); "Harun Nasution - Antara Risalah Ilmiah dan Risalah Diniyyah dalam Pengembang Islam & Budaya Moderat", dalam Suwito, Abdul Ghani Abdullah, et.al, *Pengembang Islam dan Budaya Moderat* (Jakarta: YPM, 2016); "*Being More Psychologically Healthy: The Concept of Mental Health According to Zakiah Daradjat and its Application in Islamic Educational Institutions*" (*Jurnal Ta'dib*, 2016); *Skill Enhancement in Madrasah Aliyah in Indonesia* (Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI, 2014- ACDP, 2017); "*Quality Assurance and Acreditation in Religious Higher Education: Indonesian Cases*" (*Journal IJHSSI*, 2017); Kontributor dalam Taufik Abdullah dan AB Lapian (ed.), *Indonesia dalam Arus Sejarah* (Jakarta: IBvH-Kementerian Pendidikan Nasional, 2016); "*Beyond Indoctrination: Study of the juxtaposition of Madrasah Capacity in East Jakarta and Christian School in North Sulawesi*" (2017); dan "Pesantren: Pendidikan Islam Dulu, Kini dan Masa Depan", R Siti Zuhro dan Zainuddin Maliki (ed), *Membangun Negeri Memihaki Diri Sendiri* (Surabaya: Hikmah Press, November 2017); "*Al-Ṣumūd wa al-takayyuf wa al-tathāquf: Ta'bīr 'an huwīyat al-'ulamā' fī al-manfá bi Kampung Jawa Tondano*", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 24, Nomor 3 (2017).